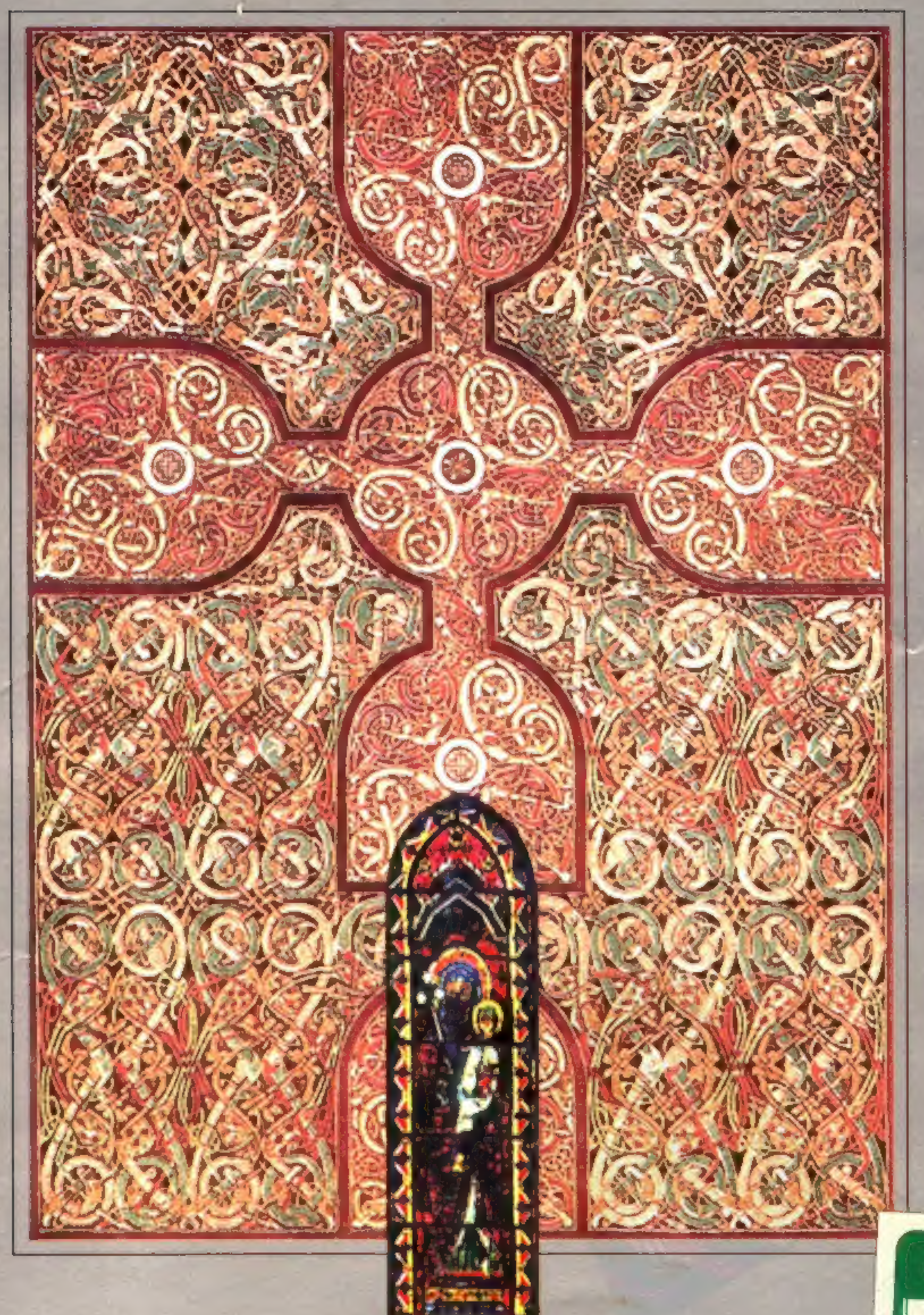
•基督教教育与中国社会丛书•第三辑•

基督教教育与中国社会变迁

黄新宪 著



基督教教育与中国社会丛书



ISBN 7—5334—2273

G·1851　定价：20.

吴梓明主编

基督教教育与中国社会丛书

（第三辑）

基督教教育与中国社会变迁

黄新宪　著

福建教育出版社

1996年·福州

丛 书 主 编:吴梓明

丛书责任编辑:黄　旭

本书责任编辑:陈天正

图书在版编目（CIP）数据

基督教教育与中国社会变迁/黄新宪著.—福州：福建教育出版社，1996.7（2000.4 重印）
（基督教教育与中国社会丛书）
ISBN 7-5334-2273-2

Ⅰ.基… Ⅱ.黄 Ⅲ.基督教-宗教教育-影响-社会变迁-中国 Ⅳ.B977

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2000）第 20981 号

基督教教育与中国社会丛书

（第三辑）

基督教教育与中国社会变迁

黄新宪　著

福建教育出版社出版发行

（福州梦山路 27 号　邮编：350001）

泉州晚报印刷厂印刷

（泉州新华路 29 号　邮编：362000）

850×1168　32 开本　10.625 印张　257 千字　4 插页

1996 年 7 月第一版　2000 年 4 月第二次印刷

印数：1.701—3.750 册

ISBN 7—5334—2273—2/G・1851　定价：20.00 元

目　录

总 序 一

基督教传入中国，可分四个时期：即唐代的景教为第一时期；元代的也里可温教为第二时期；明代的罗马天主教为第三时期；及至清代的基督新教为第四时期。基督教教育在中国的发展是始自19世纪，英人马礼逊牧师(Robert Morrison，1782—1834)于1807年来华传教时。由于当时中国采取闭关政策，严禁传教士进入境内传教，马礼逊牧师只得在马六甲开办第一所教会学校，时为1818年，该校名为“英华书院”。办学之初，马礼逊的理想有二：一是为促进欧洲与中国间语言文学上的相互沟通，让欧洲人士可以学习中国的语言及文学，也让华人可以学习英语，接受西欧文学与科学成就；二是透过学校教育，促进基督教思想在东亚和平的传播。

鸦片战争后，传教士开始积极在中国大陆兴办学校。一方面是由于他们传教的热诚，要促使“中国基督教化”；另一方面是因为他们借助在政治上取得的优势，可以在各通商口岸兴办学校，教会学校的数目因而剧增。根据晏文士(Charles Keyser Edmunds)在《中国现代教育》一书中的报导，在1918年，中国基督教教会学校的统计已高达6000所，学生超过15万人，分布如下：

学校类型	数目	学生人数
幼稚园	15	3 196
初级小学	5 276	133 826

高级小学	575	19 605
中学	233	12 533
专上院校	28	1 499
师范院校	56	不详
神道学校	31	985
职业学校	40	1 409
孤儿院	49	1 544

基督教教育事业因此构成了中国教育系统中一个重要部分。传教士在中国兴办的幼稚园、中小学、师范院校，以至大学及研究院校，先后有一百多年的岁月，在中国教育、文化、医疗、科技、政治、经济等领域，影响至深且巨。今日研究中国近现代教育史、文化交流史，甚至是近代中国政治史、近代科学发展史、法律史或建筑史等，都可以在不同层面或多或少地接触到与基督教教育有关的课题。至于基督教教育的资料也逐渐地成为近代学者所留意和重视的目标，并作为他们研究中国近现代史的重要参考材料。

80 年代开始，中国推行改革开放政策，国内学者对中国基督教史的研究兴趣愈来愈浓厚，尤其在基督教教育史方面的研究，更有显著的成就。1989 年 6 月，在武汉举办中国 40 年来首次"中国教会大学史国际学术研讨会"上，章开沅教授对国内基督教教育史研究有如下的评价："无庸讳言，教会与教会大学曾与西方殖民主义及所谓为基督教征服中国的宗教狂热有过不同程度的联系，也正因为如此，教会大学曾经引起中国知识分子的强烈反感和抨击。"他接着补充说："但是，以现在的眼光来看，这种尖锐的批判虽然不无事实依据，但却失之笼统与有所偏颇，因为它没有将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能乃至政治功能区别出来，也没有将学校正常的教育工作与西方殖民主义的侵华政策区别开来。……今天，我们已有可能并且应该排除民族情绪与历史

成见中的某些偏颇因素，更为客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究，从各个侧面与不同层次探索其发展流变与社会效应。”

近年来，国内学者先后举办多次国际性研讨会，即如 1991 年 6 月在南京师范大学举办“教会大学与中国教育的现代化研讨会”；1993 年 10 月在武汉华中师范大学举办“韦卓民学术思想国际研讨会”；1994 年 3 月在四川大学举办“教会大学与中国现代化学术讨论会”等。这些学术研讨会正是反映出中国学者正视过去的基督教教育事业，重新肯定基督教教育事业在中国社会发展历程上所产生的积极影响及成果。福建师范大学高时良教授在他的近著《中国教会学校史》一书中，明确指出教会学校是“中西文化交流的产品”。至于近代学者应如何看待基督教教育的问题，高教授认为“应当全面地看问题，对它进行科学分析与总结。……即否定教会教育中的消极因素，又肯定其值得参考的经验，做到实事求是，对其办学成绩和具体问题作具体分析”。换言之，国内学者已积极采取较客观和科学的研究方法，全面地及实事求是地从事中国近代基督教教育史的研究。

为了肯定国内学者近年研究的成果，以及进一步推广有关基督教教育的研究，华人基督教宗教教育促进会决定出版一套《基督教教育与中国社会丛书》。本丛书的出版计划是缘起于 1994 年 5 月在成都四川联合大学举行“教会大学与中国现代化研讨会”，其中一群来自中国不同地区和香港的学者，相聚间谈及国内有关基督教教育研究的专论著述不多，尤以丛书形式出版的专书更少。鉴于现代中国社会需要有较客观、更科学化及实事求是的研究著作，并在有关基督教教育与中国社会的课题方面作出深入研究，学者们建议彼此携手，共同撰写一套《基督教教育与中国社会丛书》，以补这方面学术著作的不足。于是各位学者推举本人为丛书的主编，

负责联系大陆、香港两地具有学术水平、专门研究基督教教育的学者，并策划有关出版事宜。本人适任华人基督教宗教教育促进会主席，蒙学者们错爱，遂答允肩负出版丛书的重任。返回香港后，本人先后联系大陆和香港学者共九位，分别是北京师范大学教育系史静寰博士、华中师范大学教育科学研究所周洪宇博士、山东大学历史系陶飞亚副教授、南开师范大学历史系王立新副教授、福建省教育科学研究所黄新宪先生、香港信义宗神学院李志刚博士、上海复旦大学美国研究中心徐以骅博士、福建师范大学教育系高时良教授、福建师范大学谢必震副教授。他们均同意参加此项计划，并约定分工撰写下列七册的丛书：

(一)史静寰、王立新：《基督教教育与中国知识分子》

(二)陶飞亚、吴梓明：《基督教大学与国学研究》

(三)黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》

(四)周洪宇：《基督教教育与中国教育的发展》

(五)李志刚：《基督教教育与中国出版事业》

(六)徐从骅：《教会大学与神学教育》

(七)吴梓明：《基督教大学华人校长研究》

这项丛书出版计划，标志着大陆和香港两地学者首次携手合作，共同撰写有关基督教教育与中国社会课题的专论。丛书的特色除了由两地学者共同撰写外，更是十分注重客观的研究及事实的陈述，尤其是从正面、系统地探讨西方传教士过往在19世纪至20世纪中叶(1807—1952)，在中国社会所提供的基督教教育(包括教会或差会所兴办之中、小及大学机构)，以及对中国社会各方面的影响。各位作者尝试从不同的角度、多种层次去探讨，目的是要将基督教教育过往在中国社会的发展及影响作出客观的论述及阐释，冀能引发更多学术思想的交流。本丛书为使能符合一般学术著作的要求，各书均有详录所引的注释及参考书目，以方便读者进行

深人探究。

本丛书得以顺利完成，实有赖各位作者的衷诚合作，不负所望，完成艰苦的撰写工作。在1995年初，适逢武汉华中师范大学章开沅教授在香港中文大学崇基学院从事学术访问研究，借此难得的机会，我们恭请章教授执笔，为丛书作序，获赠鸿文，使丛书增添无限光彩，谨此衷心铭谢！

本丛书能如期出版，我们更须感谢香港圣公会诸圣堂等慷慨捐助教育专款作为丛书出版经费，并蒙福建教育出版社支持出版，乃底以成，谨此致谢。

吴梓明谨序

于香港中文大学宗教系

1996年6月30日

总 序 二

基督教与佛教、伊斯兰教一样，是源远流长且具有普世性的重要宗教之一。基督教在中国的流传也有一千多年的漫长历程，其间虽然多经严重挫折与长期停顿，但自 19 世纪中期以来，特别是在 20 世纪的 20 至 30 年代间，又复得到比较明显的发展。基督教的信徒虽然在数量上远远少于佛、回、道等业已完成本土化的各大宗教，但由于其兴办的各项事业渗透于中国社会生活的各个层面，而且在不同程度上成为传播西方近代文明的媒体，因此所产生的影响之深远亦未可低估。

教育是基督教在华事业的重要部分，除了神学教育外还包括各个种类与各个层面、各种形式的世俗教育，而对中国社会影响更大的正是世俗教育。这不仅是就学校和师生总数而言，更重要的是世俗教育与社会生活关系密切，直接服务于中国社会发展的需要。

无可讳言，早期的较低层次的基督教教育，多半是为传教或培养宣教人材而兴办。其中有些草创阶段的学校还具有救济与慈善性质，当然救济与慈善也被视为传递福音的信息，归根到底还是为了基督教的传播。由于 19 世纪中叶以后基督教在华传布受到不平等条约的支持与庇护，许多西方传教士对中国文化知之甚少，而且持有西方中心主义的傲慢态度，有些人甚至直接为殖民主义的侵略活动服务，所以“中华归主”之类口号自然会受到中国民众的厌恶与抗拒，被解读为西方侵略者“征服中国”的同义语，乃至激起

20世纪20年代风起云涌的非基督教运动，而基督教各类教育事业亦曾受到严重的冲击。

但是，与任何异质文化之间的交流都存在着冲突与融合、排拒与接纳两种趋向一样，上述情况只是基督教在华事业遭遇的一个方面。在另一方面，基督教内部也存在着逐渐加强理解、吸收中国文化的顺应趋向，与此相应的则是很早就出现了中国基督教"自传、自治、自养"的主张，以及其后"本色神学"探讨热潮的兴起。历经多次反复的激烈碰撞乃至对抗，从20世纪20年代后期开始，以各级基督教学校向中国政府教育部门注册为标志，基督教教育迅速走上本土化、世俗化和知识化的道路。对于这条道路的选择，其利弊功过在基督教内诚然有激烈的争议，因为世俗化的结果必然是教育功能的迅速彰显与宗教功能的日益淡化。但从基督教教育事业，特别是高等教育事业的自身发展而言，唯有世俗化才能赢得政府与民间更多的认同和支持，否则便很难承受公立学校与其他私立学校的强力竞争，甚至连继续存在都会受到严重威胁。前些年我在美国教书时，有的天主教大学知道我正在研究中国教会大学史，便邀请我参加座谈会。我曾谈到中国教会大学之所以一度得到迅速发展，是由于它们的决策注意到：(1)努力满足社会需要；(2)利用有限资源，着力办好两三个领先于全国的有特色的专业，决不追求"大而全"。这些天主教大学同事对此备加赞赏，因为他们的学校也正面临类似的困难抉择，而从学校自身来说，存在与发展毕竟是性命相关的首要问题。后来我到台湾东海大学访问，知道夜间部的创办对该校的发展厥功甚伟，但却受到有些教会人士的指责，称之为"不务正业"、"偏离了办学宗旨"。这或许也可以看作为中国基督教教育事业世俗化问题的争议在台湾的延续。

但无论如何，世俗化毕竟为基督教教育事业增添了活力，开辟了通向社会并为社会所认同的道路，同时也为社会的发展与进步

发挥了自己应有的作用。虔诚而多少流于偏执的基要派必然不会同意这种说法，因为他们认为福音的传播主要得靠个人与上帝的直接对话，颇为近似传统儒学所一贯提倡的"内省"。但现代神学的诠释早已多元化，把基督精神外化为世俗精神，把"Serve God"与"Serve the Society"统一起来，把"与上帝对话"溶于"与人民对话"之中，也未尝不能促使基督教得到复兴，至少是可以发扬基督教文化的优良部分。或许可以说，也正因为如此，基督教教育才能对中国社会的走向现代化发挥更大的作用。

由吴梓明博士主编的《基督教教育与中国社会丛书》，经由福建教育出版社鼎力协助出版，正好为我们研究上述这些问题提供一套重要的参考书。这套丛书的作者都是多年从事基督教教育研究的学者，他们分别从中国知识分子、科学文化事业、教育的发展、社会的变迁、出版事业、近代妇女、社会服务等不同层面和不同角度，深入探讨基督教教育在中国社会发展过程中的角色和作用。这些选题虽然未能包括基督教教育的全部内容，特别是没有专门论述基督教的神学教育，但是大体上涵盖了基督教教育与中国社会关系最为密切的主要方面。因此，通过这套丛书，读者对于基督教在华教育事业将可获致比较客观而又深刻的认识。

我对基督教教育的研究侧重于高等层次，深感基督教教会在中国创办的十余所大学很有成绩，在专业人材培养与新型学科的开拓两方面都有重要的贡献。如果仅就教会大学的教育功能着眼，它们与亚洲其他地区的教会大学相比较，自有其优胜与成功之处。正如一些中外学者所曾指出，教会大学已经发挥其应有的历史作用，不仅培养了大批新型人材，开创了许多新兴学科，而且它们的校园、建筑、设备、图书乃至留校服务的师生，仍然为新中国的高等教育发展继续作出贡献。同时，教会大学还留下许多成功的或失败的办学经验，这也是一笔丰富的历史遗产，只要加以正确总结，便

可成为当前深化高校教育改革的重要借鉴。

1979年以来，由于出国机会较多和任职学校的历史渊源，使我得以结识许多以前曾经在中国教会大学长期服务的教职员及其子女。根据我的了解，他们虽然在1950年前后离开中国，但绝大多数人对中国和中国人民怀有深厚的感情，并且衷心希望中美两国恢复正常邦交与加强经济文化交流。以燕京大学夏仁德教授(Dr. R. Sailer)为例，他不仅敢于在朝鲜战争期间，公开向出席联合国安理会的新中国代表握手祝贺，而且还不顾横行一时的麦卡锡主义的威胁，在《纽约时报》发表公开信，强烈谴责美国飞机轰炸上海的野蛮行径。1982年秋天，我有幸在华盛顿郊区他的儿子家里小住数日，这位在中国出生的“传教士第二代”，当时正担任美中关系全国委员会副主席，在繁忙的律师业务之余，尽心尽力地推动美中两国人民的友好交流。我们曾一起满怀激情地大唱当年流行于教会大学校园的各种歌曲，包括迎接解放的革命歌曲。歌声使我们回到风华正茂的青春岁月，歌声也唤醒了我们之间沉睡已久的固有情谊。类似的事例我还可以举出好多好多，无论是我个人的生活体验，还是通过中外历史研究的心得，我永远相信世界上的好人占绝大数。对于那些无怨无悔地把自己的青春，自己一生中最美好的岁月，都奉献给中国教育事业的外籍教会人士，我们没有理由不给予以应有的尊敬。

我之所以要说这些似乎“题外”的话，是因为我们过去对基督教在华教育事业的评价常失于偏颇，而其实对它们的切实研究非常不够，甚至缺乏起码的了解。现在，我们应该也有可能力求客观地、也更为超越地研究这个历史课题，使人们获致比较符合当年实际的全面理解。基督教并非专属于西方，它也属于世界，是人类文化总体的一个组成部分。我们不能老是把基督教视为外来宗教，其实它与佛教、伊斯兰教一样，已经逐步融入中国社会，充其量只是

有时间长短、程度深浅、范围大小的差别而已。基督教教育，经过几代中外人士一百多年的努力，早已不是外来事物，而是中国文化遗产的一部分，我们不可以不加珍惜而随便唾弃。即令是基督教神学教育，除狭义的教育功能外，更具有满足一部分人民灵性生活需要的宗教功能，我们也不可以简单粗暴的态度随意加以否定。我认为，基督教教义的正常宣传，特别是多年以来基督教内有识之士对于汉语神学的艰苦探索，也属于中西文化的交流与相互融合，在不同层次和程度上丰富与促进了中国文化的发展。在大力提倡研究传统文化与世界文化的今天，我们完全有理由加强对基督教文化，特别是中国基督教文化的研究，剔除其糟粕，吸收其精华，必将有益于当前的人文精神重建。

是为序。

章开沅

于香港马料水客舍

1995年夏

绪　论

“基督教教育与中国社会变迁”是一个双向式的课题，研究这一课题，首先应对“基督教教育”和“社会变迁”这两个概念进行界定。

照一般的理解，基督教教育指的是教会办的学校教育。若按这样推断，严格意义上的教会办的学校教育，在鸦片战争后才开始在中国大规模出现。照此说法，在这之前基督教教育在中国便是一片空白了？显然，事实并非如此。从基督教教育在欧洲的发展历程来看，它不仅指学校教育，还包括了宗教社教化、宣教事业，乃至一些有计划、有组织的重大的宗教活动。受教育者往往超越了年龄、阶层、贫富的限制，较之教会办的学校教育影响更为深远，与社会变迁的关系更为直接。有鉴于此，本书将宗教社教化、宣教事业和学校教育均视为基督教教育的重要组成部分，将其产生的上限推至唐代基督教的一支——景教传入中国。这样，在时间和空间上使基督教教育的范围得到了拓展。虽然本书的写作至20世纪中叶教会学校在中国大陆的终结为止，但这并不意味着作者认为基督教教育已告终结。实际上，终结的只是基督教教育中的学校教育部分，宗教社教化和宣教事业仍在继续，只不过在新的形势下，时代赋予了不同的内容和色彩。还应说明的是，本书所指的基督教包括新教、天主教和东正教，而不单单指新教（限于史料未涉及东正教）。尽管基督教的这两大派系具有知信有别的思想体系和不同特色的

文化结构，但在历史上都曾先后传入中国，其各自施行的教育都对中国社会变迁产生了一定的影响，则是确定无疑的。

至于社会变迁，这是社会学中的一个十分重要的概念。目前较为一致的看法认为，所谓的社会变迁，是指在一个社会中，社会结构方面发生的任何社会制度或人们社会角色模式变动的过程。类似的看法还有：社会变迁是社会整体结构及其各要素之间呈相互作用和相互制约关系，随历史发展而变化的现象、过程和结果，也指社会系统的结构和功能生成变化的过程。这些见解将社会变迁视为一种社会系统的变动。“在这种变动中，不同人的阶级地位、社会地位，就不可避免地会引起变动。因之，人们的社会行为引起重大变动。从这个意义说，属于个别人或小的群体内部的细微的变化，一般都认为不应属于社会变迁的范围。同时，社会变迁也不依靠某些个人的愿望和意识的变动而变动。”① 一言以蔽之，社会变迁是一种事实陈述，是一个自然的过程，而不是价值判断，更不是一种人为的过程。由此，本书在探讨基督教教育与社会变迁关系时极力避免说基督教教育促进了社会变迁，因为社会变迁本身并不具有目的性，而是更多地使用了基督教教育影响社会变迁这样一种说法。

当然，当人们认识了社会变迁的规律，并以某种方式（如基督教教育）去影响社会变迁的方向和过程时，社会变迁就会以具有目的性的形式出现（如社会发展、社会进步），但相互之间仍具有不同的涵义。社会变迁并不意味着社会发展和社会进步，后者是一种价值判断，以普遍价值标准的确立为前提。基督教教育与社会变迁的关系不能简单理解为是基督教教育与社会发展、社会进步的关系。

---

① 北京大学社会学系社会学理论教研室编：《社会学教程》，北京大学出版社1995年版，第240—241页。

“发展”一般指向前发展，社会的演变趋势从总体上看是向前的，但在某一具体阶段也会有停滞与倒退，社会变迁就包括了发展、前进、停滞乃至倒退这样一些具体过程，它既反映了社会的总体变化，也包括了社会生活的一些具体变化。就基督教教育而言，它在中国存在的每一个阶段并不总是常态地发挥积极作用，也存在着许多负面。有时能从积极方面影响社会变迁，有时也阻碍乃至延缓社会的变迁。基督教教育的产生及发展进程与同时期社会的变迁，在有的方面是同步的，相互促进的，在有的方面却产生了激烈的冲突（如以虚幻的观念和纯粹思辨的推论来宣传虚构的神学理论和教义）。由于传教士们获得了知识教育的垄断地位，使得教育一度也渗透了神学的性质，从而引发了矛盾和对抗，这表明基督教教育在社会变迁中的作用是复杂的、具有双重性的。另外，社会变迁与社会进步也是两个不同的含义。我们可以说，在某个特定的历史时期，基督教教育促进了社会的进步，但不能笼统地说促进了社会的变迁，因为社会变迁本身不具有目的性，也不直接意味着社会的进步。但是，社会变迁与社会发展、社会进步之间也存在着共通之处。社会发展往往指各种社会因素由小到大、由弱到强这样一个变化过程，从而被人们视为一种前进性的变迁。与此同时，人们往往也将社会进步视为前进性的社会变迁。这样，从语意上看社会变迁应当指社会领域前进的或倒退的变化，但在概念的实际应用方面，人们往往将之用来指前进的变化，社会变迁在无形之中包含了价值判断。这表明，社会变迁与社会发展、社会进步之间有明显的区别，但也能在一定基础上进行沟通，这对于我们正确理解基督教教育与社会变迁的关系具有重要意义。

基督教教育与社会变迁之间的关系遵循一定的规律发展，这种规律是客观存在的，也是不以人们的意志为转移的。社会变迁与自然变迁的一个明显区别在于自然变迁是一个纯客观的过程，社

会变迁则是通过人的活动发生作用的,基督教教育的对象也是活生生的人,人便成为基督教教育与社会变迁之间的一个重要中介。从严格意义上说,基督教教育本身难以对社会变迁产生直接作用,它是通过培养人来对社会变迁产生作用的,而人是社会变迁的中坚力量。当然,社会变迁也会对基督教教育产生反作用,以一定的方式来影响基督教教育的进程,这主要也是通过人得以实现的。

在影响社会变迁的同时,基督教教育自身也处在变迁之中。尽管在历史上它有保守和不合时宜的一面,但也有自我更新的一面,尤其在 19 世纪末 20 世纪初,全世界的基督教会都在经历着由吸引百姓皈依上帝以免沦于地狱之苦到实现教会成为传播人道主义的媒介这一观念的转变,从而导致了基督教教育在目标和方针上进行重大的调整。更有效率、更中国化、更基督化方针的提出及其施行便体现了这种变化,表明基督教教育不仅能以自身的变化来适应社会的变迁,而且本身总是在进行着种种改革,以便能为多数人所接受。基督教教育的这种更新功能,在许多方面容纳和吸收了世俗教育的成分,从而使自身也日益世俗化,这既有利于自身的生存和发展,也有利于社会的变迁。由此,我们不能再用对古典宗教教育的认识和理解来看待近现代的基督教教育,而应当摒弃公式化的程式,用发展的眼光,将其置于社会的整体背景下,进行多视角、多侧面的考察和研究。"从政治的角度看,基督教的活动是一种失败,因为它在政治上始终遭到民众的抵制。但从文化传播的角度看,从基督教在中国社会的成长,从其文化事业在社会的多方面影响看,它的种种努力并未完全付之东流。"① 在中西文化的冲突、适应和交融中得到发展的基督教教育,与中国社会变迁的进程相伴

---

① 陶飞亚、刘天路著:《基督教教会与近代山东社会》,山东大学出版社 1995 年版,第 2 页。

随，在历史上留下了自己深深的印记。今天，基督教已发展成为几乎遍布各大洲的国际性宗教，全世界信奉基督教的人数达16亿之多，约占世界人口的1/3。① 在我国，实行宗教信仰自由政策，经过广大基督教徒自身的努力，中国基督教会已成为"自治、自养、自传"的在国内外有影响的爱国宗教团体，对社会生活日益发挥着积极作用。在这种背景下，从历史的角度探讨基督教教育与中国社会变迁的关系，以现代意识来诠释和介绍基督教教育，对之采取哲学意义上的扬弃，对于当代中国的社会变迁将具有积极的现实意义。

本书试图通过具体史实的考察，揭示从唐代到新中国建立初期基督教教育与中国社会变迁的内在关系，肯定其对社会变迁积极的一面，否定其消极的成分，尊重历史，防止偏见，努力做到言之有据，持之有故。限于水准，对基督教教育与社会变迁在每一个历史时期的关系的阐述与分析方面，还有不严密不周全之处，祈请读者鉴谅。

---

① 中国社科院世界宗教研究所基督教研究室编：《基督教文化面面观》，齐鲁书社1991年版，第4页。

第一章

早期基督教的宗教社教化与唐、元两代社会的变迁

基督教何时传入中国?有人经考证认为,在汉代来华的犹太人中便有基督教徒,他们崇拜十字架,进餐时须划十字,在孩子前额作一黑十字以防灾祸。还有人认为,东汉时曾有两个叙利亚教士到中国来,表面上要学得养蚕丝的方法,以便把蚕子带回欧洲去,可是他们的本意乃是传教。罗马人阿诺比尤斯于公元 300 年左右写了《驳异教者论》一书,认为当时基督教已在中国传播。① 上述零星记载难称信史,无法为多数学者接受。迄今为止,学术界较为一致的看法是,基督教的一支——景教于唐贞观九年(635 年)进入中国,这是可以确证的基督教最早传入中国的时间。景教在初唐和中唐一度十分兴盛,唐武宗以后渐趋衰微,从晚唐至整个宋代其活动完全停止。元代,景教再次传入中国,受到统治者的尊崇,并获得一定发展。与此同时,基督教的其他教派在元代也得到传播。无论是景教,还是其他基督教派,在唐元两代通过宗教社教化,使自身不断适应社会变迁的需要,并在客观上影响了社会的变迁。

---

① 江文汉著:《中国古代基督教及开封犹太人》,知识出版社 1982 年版,第 11 页。

一、景教的宗教社教化与唐代社会的变迁

景教是基督教的一个分支，自唐初传入中国后得到了稳步发展，其宗教社教化活动与唐代的社会变迁之间有一定的联系。

景教原名聂斯脱利派，产生于公元五世纪，因创始人为聂斯脱利而得名。聂斯脱利生于叙利亚的泽曼尼西阿，在任君士坦丁堡大主教时，提出了“耶稣基督二性二位说”的理论。该理论认为，耶稣基督具有神、人两个本体(位格)。作为人的耶稣基督是玛利亚所生，后被钉死在十字架上，玛利亚是人的母亲；作为神的耶稣并非玛利亚所生，从这个意义上说，不能称玛利亚为上帝的母亲，耶稣基督也未在十字架上受死。这种理论一经提出，便遭到主张耶稣一性论的埃及亚历山大主教西利尔的声讨。两派各执一端，互不相让。在东罗马皇帝狄奥多西的支持下，西利尔一派获胜，聂斯脱利被驱逐出教，其学说被斥为异端，支持聂斯脱利的基督教徒遭到迫害，被迫辗转逃往波斯。从公元 489 年起，东罗马皇帝齐诺继续大肆镇压聂派教徒，该派遂于公元 498 年宣布与东罗马教会断绝一切关系，组成了“迦尔底教会”，并选举了大主教，建立了独立的教务机构，称自己是“东方儿女”。他们放弃了圣职人员独身制度，提倡素食，反对崇拜圣母玛利亚，反对罗马教会对“炼狱”的信仰。从六世纪起，聂斯脱利派在东方的传教活动进入持续发展时期，从美索不达米亚到中国都有该派的传教士在活动，因其活跃，被誉为“火热的教会”。就当时的基督教世界而言，无论在规模上，还是影响上，聂斯脱利派都领先于其他教派。

17 世纪以前，人们并不知道基督教在唐时已经传入中国。明

熹宗天启五年(1625 年),在西安市西郊因施工挖掘出了《大秦景教流行中国碑》,这才雄辩地证实了基督教的聂斯脱利派传教士于唐贞观九年(635 年)来到中国这一史实。据江文汉记载:《大秦景教流行中国碑》是一块黑色碑,大体完好,刻字清晰,高约十英尺,宽不到四英尺,厚约一英尺,重约两吨。碑头上有飞云和莲台烘托着一个十字架。包围着十字架的是一种无角之龙名"螭",左右配上百合花。碑的正面刻有 32 行字,每行 62 个汉字,正书,约 2000 字,背面无字。下方和左右两侧都用叙利亚文刻着 70 位景教僧人的名字和职衔,这些人名多为叙利亚文和汉文相对照。碑文由景净撰稿,吕秀岩书写。[1] 该碑建于唐德宗建中二年(781 年),记载了景教自唐贞观九年(635 年)起流行于中国 145 年之久的历史。唐武帝于会昌五年(845 年)颁布禁佛令后,景教同佛教一道遭到禁止,教士 2000 余人被逐。此后,聂斯脱利派虽仍活动于中国边远地带,但在内地却消失了 400 余年,直到元代才再度来华,该碑亦随之埋没于地下被遗忘了。它偶然被发现,正值明末耶稣会士来华宣教刚刚 40 年,碑中记载的文字将基督教传来中国的时间整整提前了一千余年,这令耶稣会士及奉教的士大夫十分惊喜。明末奉教士大夫李之藻认为"景者,大也,炤也,光明也。"传教士阳玛诺认为"景者,光明广大之义。"[2] 发现《大秦景教流行中国碑》的消息迅速传到了欧洲,碑文的内容被译成了拉丁文、法文、德文和英文。景教源于东罗马帝国,我国古代称罗马帝国为"大秦",故人们提及景教时,往往在前面加上"大秦"二字,有的甚至称之为"大秦教",其寺院称为"波斯寺"或"大秦寺"。

历史上,景教十分注意教化的功能。据保存于罗马教廷的《东

---

① 江文汉著:《中国古代基督教及开封犹太人》,知识出版社 1982 年版,第 21 页。
② 徐宗泽著:《中国天主教传教史概论》,上海书店 1990 年版,第 85 页。

方文献》记载，景教曾在伊得萨、尼锡比斯、马休萨、加玛、以栏、波斯等地设立了许多学校，这些学校以教授神学、文学、医学、理学、法学为主。同时，教会还鼓励景教徒热心于学习圣书及进行讨论。这一重视教化的传统也带到了中国，虽然迄今为止我们尚未发现景教在唐代创办学校的记载，但其对信徒进行宗教教育则是可以确认的事实。这种宗教教育活动，应视为是一种广义的社会教育，顺应了唐代社会变迁的需要，促进了唐代社会的稳定和繁荣。

（一）景教在大力宣扬基督教教义，增强信徒对上帝的信仰和崇拜的同时，以德行高尚的景教士作为信徒的楷模，鼓吹抑恶扬善，客观上对宗教思想向深度和广度变迁具有积极意义

《大秦景教流行中国碑》及后来在甘肃敦煌石室所发现的《大秦景教三威蒙度赞》、《大秦景教宣元本经》、《志玄安乐经》、《序听迷诗所经》、《尊经》、《一神（天）论》、《大秦景教大圣通真归法赞》等景教经典，系统而完整地向信徒介绍了基督教的教义。《大秦景教流行中国碑》阐明了景教的基本信仰，叙述了景教在唐代的发展历程。《大秦景教三威蒙度赞》采用教会普遍使用的“荣归主颂”的形式，宣传圣父、圣子、圣灵“三位一体”的威严，以及基督教的救赎思想。《尊经》赞美了 22 位圣徒（法王），并介绍了《新约》和《旧约》的一些内容。《志玄安乐经》通过基督对西门彼得的说教，向信徒灌输宗教思想。《序听迷诗所经》塑造了弥师诃的形象，全文内容始于弥师诃向众人说法，终于弥师诃的一生行实。《一神（天）论》介绍景教的神学和哲学，并用种种比喻来说明唯一神的属性。同时，提到耶稣被钉在十字架上，复活、升天，以及圣灵降临等情况。《大秦景教宣元本经》和《大秦景教大圣通真归法赞》以颂辞形式反映耶稣上了高山之后在信徒面前的新形象。目前可以推断，上述经典是景教对教徒施行宗教教化的主要教材，其特征是：基本照搬了基督教的教义和教理，叙述具体翔实，但语言较为艰深。

在全面输人基督教的教义和教理的同时，景教还着重对信徒进行关于尊崇上帝的教育。《大秦景教流行中国碑》赞扬上帝奥妙超凡，在万有之先而无始，在万有之后而无终。上帝掌握一切奇妙的权能，创造一切。他超乎所有的圣人，又赐他们以尊严；他举起十字架划定四方，鼓励圣灵以产生阴阳二气。黑暗移动了，天与地截然分开。太阳与月亮开始运行，形成了昼夜。他创造万物之后，又创造了第一个人，赋予他以灵气，又命令他去征服世界。对人类始祖受撒旦诱惑而堕落、三位一体的救世主降临人间施洗以拯救众人等基督教教义，碑的作者都扼要提及，但没有涉及聂斯脱利派的基督二位二性的主张。这样，就将一个全新的具有主宰一切本领的上帝的形象展示在信徒的面前，这一形象与原先业已存在的其他宗教的神灵形象完全不同，既赋予其无所不在的力量，又使其具有某种亲和力，意在使信徒在潜移默化中产生强烈的尊崇和信仰之情，从而达到宗教教化的目的。上帝这一新的典型外来宗教形象的引入及其为信徒所接受，是唐代宗教宽容政策的结果，也在客观上促进了宗教思想朝多元化方向发展。宽松平和的宗教氛围，对唐代社会的稳步变迁具有积极意义。

除了以上帝来教化和引导信徒外，景教还制订了许多教规，要求信徒遵守。《大秦景教流行中国碑》强调，景教徒应举起十字架作为印记，融合四方所有迷失道路的人们，敲响木铎，发出震动人心的仁爱慈惠的声音，崇拜时应面向东方，追求生命与光荣的道路。景教的经典《志玄安乐经》要求信徒平时要做到“十观”。“一者：观诸人间，肉身性命，积渐衰老，无不灭亡。”“二者：观诸人间，亲爱眷属，终当离圻，难得念同。”“三者：观诸人间，高大尊贵，荣华兴盛，终不常居。”“四者：观诸人间，强梁人我，虽欲自益，反为自伤。”“五者：观诸人间，财宝积聚，劳神苦形，竟无所用。”“六者：观诸人间，色欲耽滞，从身性起，作身性冤。”“七者：观诸人间，饮酒淫乐，昏迷

醉乱，不辨是非。”“八者：观诸人间，犹玩戏剧，坐消时日，劳役精神。”“九者：观诸人间，施行杂教，唯事有为，妨失直正。”“十者：观诸人间，假修善法，唯求众誉，不念自欺。”认为只有观此十种，调御身心，言行相应，既无过失，方可达到无欲、无为、无德、无证于诸实和无所觉知的境地。这里的无德，是指于诸功德，不乐名闻。其结论是“惟此景教，胜上法文，能与含生，度生死海。至彼道岸，安乐宝香”。又说“若有男女，依我所言，勤修上法，昼夜思惟，离诸染污，清净真性，湛然圆明，即知其人，终当解脱”。[①]《大秦景教流行中国碑》对景教徒的行为举止亦作了明确的规定。要求勤于工作，内心没有私情；不豢养奴婢，待人无贵贱之分；不聚积财物，而愿将一切财物周济穷人；吃斋时不得胡思乱想，戒欲须宁静谨慎；每天崇拜七次，为活人和死者祈求保佑；第七天举行一次圣餐，以洗涤心灵，恢复纯真。与此同时，赞扬了德行高尚的景教士伊斯，列举了伊斯一系列的好品德，鼓励信徒向他学习。如伊斯为人和蔼，乐善好施，听到真道就努力实行。他辅佐唐肃宗时的大将郭子仪，但在行武间从不表现特殊。他虽有散发爵禄的权力，但从不积蓄私财与家室，连皇帝赐给他的玻璃礼品及告老时所赐予的金钱毛毯都献了出来。他修复破旧的景寺，扩充原有的教堂；他乐善好施，对饥饿者给饭吃，挨冻者给衣穿，病者予以治疗，死者予以安葬。赞扬伊斯的品行和献身精神实质上是为信徒树立了学习的楷模，使他们能在潜移默化中接受教化。此外，在景教的其他经典，如《序听迷诗所经》中也都严格规定了信徒所应遵守的道德准则。

景教的宗教社教化在很大程度上侧重于道德的教化，要求信徒循礼守法，品行高尚。毫无疑问，这对于维护唐代社会的稳定以

---

① 《志玄安乐经》，见江文汉著：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第71—72页。

及社会的平稳变迁，都具有积极的意义。

（二）景教在实行宗教教育时，以道教、佛教和中国传统文化中的精华部分作为思想载体，既使自身具有本色化的特征，又促进了文化的再造与创新

景教的一个优良传统是善于吸收其他文化的特点，以丰富自身的内涵。早先，景教因其始祖聂斯脱利原属安都城教会，因而具有希腊文化背景；后传至以弗所，受叙利亚思想的影响，性质为之一变；进入波斯后，又适应了波斯的文化传统和习俗。传入中国后，对自身进行了一系列的改造。唐初，景教尚无自己较为规范的术语，只能借用已有深厚基础的其他宗教和文化的用语，使中国的信徒更易于理解和掌握。同时，也表明其顺应中国传统文化，力图使自己本色化的一面。据统计，在宣传教化的《大秦景教流行中国碑》中，有 30 处来自《易经》，30 处来自《诗经》，20 处来自《春秋》；涉及经书的有 150 处，涉及史书的有 100 余处，涉及子书的有 30 处。至于借用道教和佛教经典中的名词来阐述基督教教义，在遗存下来的景教文献中更是经常可以见到。本世纪初，在甘肃敦煌发现的《大秦景教三威蒙度赞》，通篇都带有佛教语气。《志玄安乐经》借用了许多佛教及道教的名词来阐述基督教教义，如以佛教的“寺”称教堂，“僧”称传教士或神职人员，“佛事”称礼拜聚会等；以道教的“世尊”指代耶稣，“净风”指圣灵。至于景教经典中常用的“道”字，更是道教的中心概念。对此，有人讥之为不耶不佛，非耶非道。实际上，这种本色化的措施使早期基督教思想更易于在中国传播，也更易于为长期以来熟悉中国本土宗教的景教教徒所接受。当然，实际意义并不止于此。在唐代社会中，中外文化出现了大交流、大融汇的格局，景教作为唐代文化再创造中的一个部分，尽力使自己纳入中华文化发展的主流之中。景教的这种文化上的主动融合，打破了因循守旧的文化状态，改变了排斥异族文化的社会心理与习

俗，使得唐代文化具有鲜明而多彩的独创性，充满开放气魄和创造精神的社会文化环境得以形成。这种文化的变迁，既反映了泱泱文化大国的高度自信，也表明景教作为一种外来宗教同佛教一样，自身具有极强的适应性。正是这种适应性，使得景教能在较高层次上自觉地吸收各民族、各流派的文化，并运用于宗教社教化之中，从而使自身获得了新的活力。

景教典文中的道教用语①

道教用语	景教徒的用法	借用道教用语的文典
玄妙	奇妙	景教碑
道无常名	神无一定的名称	景教碑
元风(玄风)	圣灵	景教碑
升真	变化升天	景教碑
成真	变化升天	景教碑
造化	创造	景教碑
真主	造物主、真神	景教碑
天尊	天父、真神	一神论
帝山	天国、乐园	志玄安乐经
玄通升进	变化升天	志玄安乐经
无欲	节欲	志玄安乐经
无德	空虚的心	志玄安乐经
无证	以嘉行做见证	志玄安乐经
无为	默默地行道	志玄安乐经
修功德	献祭、祈祷	景教碑

① 杨森富：《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，见刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店1995年版，第53页。

景教文典中的释教用语①

释教用语	景教徒的用法	借用释教用语的经典
寺	修道院、教堂	景教碑
僧、僧徒	修士、传道	景教碑
大德	主教	景教碑
法主僧	总主教	景教碑
阿罗诃	耶和华	景教碑、景教三威蒙度赞
数度无边	拯救万民	景教碑
普尊	普天尊仰的基督	景教三威蒙度赞
无等男	天国	大秦景教大圣通真归法赞
无畔男	天国	景教三威蒙度赞
僧伽	使徒	志玄安乐经
妙身	自隐的父神	尊经
应身	降生为人的基督	尊经
证身	为真理作见证的圣灵(圣神)	尊经
法王	圣人、先知	尊经
三身	三位一体	尊经
五荫	心身	一神论
常住	遍在、永生	一神论
常住不灭	遍在、永生	一神论
佛	真神	序听、迷诗所经
受诫	接受训诲	序听、迷诗所经
恶业	罪恶	序听、迷诗所经
果报	报应	序听、迷诗所经
诸佛	诸灵、众天使	序听、迷诗所经

① 杨森富:《唐元两代基督教兴衰原因之研究》,见刘小枫主编:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,上海三联书店1995年版,第54页。

（三）景教在推行宗教教育时，注重适应统治阶级的需要，宣扬和尊崇王权，赞颂唐王朝对景教的支持，使自身能在社会变迁中逐步发展

众所周知，不拜偶像、不拜祖先，只承认上帝，否认其他的民族神，这是基督教的基本特征。但是，景教为了避免与中国封建王权发生冲突，有利于自身的发展和传播，竭力推崇和神化王权。在景教经典《序听迷诗所经》中，就十分明确地将尊崇王权提高到同敬神一样的地位。“众生若怕天尊，亦合怕惧圣上。圣上前身福弘，天尊补任，亦无自乃天尊耶？属自作圣上，一切众生，皆取圣上进止。”① 据考证，这里的圣上即指帝王，将尊崇君王与事神看作是同一回事，这无论与当时的西方教会还是与原始基督教都大相径庭。《大秦景教流行中国碑》更进一步认为，只有“道”而没有皇帝的支持，“道”就无法推行；皇帝若不推行“道”就不够伟大，当“道”与皇帝相结合，天下就文明。这明白无误地告诉人们，景教在中国的教化活动需要与王权结合，才能相得益彰。

在向信徒进行宗教社教化的经典中，景教人士竭力赞颂唐王朝的厚待，这在《大秦景教流行中国碑》中有详尽的叙述。据该碑记载，635 年景教的波斯主教阿罗本到达长安，唐太宗派宰相房玄龄率领仪仗队去西郊迎接，并允许阿罗本在自己的书室中翻译《圣经》，在自己的内室研讨福音。638 年，又下诏同意在各地宣传景教教义，并在长安义宁坊建造大秦寺，安置景教僧 21 人。景教人士将唐太宗的肖像摹画在大秦寺的墙壁上，赞颂伟大唐朝的道行放出了光彩，景教的神风扑向东方，皇帝的英姿焕发出光彩，照耀着景教的门楣。唐高宗时，下令在各州设立景教寺，推崇阿罗本为“镇国大主教”，一时“法流十道”、“寺满百城”，景教的影响遍及十省，上

① 江文汉著：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社 1982 年版，第 75 页。

百个城镇设有景教寺。武则天当政时景教经历了短暂的失势，唐玄宗时再度复兴。唐玄宗命令他的5个兄弟亲临景教寺，设立神坛。742年，又命高力士将以往5位皇帝的画像安放在寺内，还送来100匹丝绸，以庆贺圣像的安置。景教徒们称颂“龙髯虽远，弓箭可攀”。也就是说，皇帝的圣颜虽不可及，但弓箭遗物亲近可攀。此后，肃宗于安史之乱后在灵武等五郡重新建立了景教寺；代宗、德宗也都给景教以礼遇。这一时期，景教在各地的信徒对唐王朝采取了合作的态度，教派与王权之间和睦相处。

景教人士十分注意投合中国封建统治者的心理，以使自身得以立足。他们常以贵重的舶来品献给朝廷，以满足统治者爱好奇巧珍玩之心理。唐开元年间，景教主教及烈曾广造奇器异巧献给宫廷，作为结纳权贵的手段。所以，有的学者认为，玄宗朝景教的复兴与及烈的得宠不无关系。这也表明，景教人士十分注意与朝廷搞好关系，以顺利推行教化事业。对唐朝的固有思想习惯，景教极力与之妥协，以避免发生正面冲突。景教要求信徒除了敬天尊和事君外，还应该崇敬父母。“若孝父母并恭给，所有众生，孝养父母，恭承不阙，临命终之时，乃得天道为舍宅。”① 要求信徒实行祖先崇拜及为死者求冥福，投合了封建统治阶级的心理和习惯，与基督教不拜偶像，不敬祖先的教理有着明显的区别。

景教在宗教教育的过程中，避开繁琐的神学理论的说教，偏重于以其社会影响力来吸引下层人士。如提倡广泛的社会救济（“广慈救众苦，善贷被群生”），提倡平等和财产公有思想（“不畜藏获，均贵贱于人；不聚货财”）等等，都意在迎合社会变迁的特点，吸引平民百姓信教，扩大景教自身的影响。

景教在初唐和中唐的社会变迁中，能够站稳脚跟，扩大影响，

---

① 江文汉著：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第76页。

其秘诀在于自始至终地依附于王权，借助于王权的力量来传教，“道非圣不弘”就是他们的指导思想。因此，在忠君思想浓厚的封建社会中，景教具有较大的吸引力，与一些具有反抗特性的宗教相比，更有利于社会的变迁和唐王朝的统治，因而受到统治者的亲睐。

但是，唐王朝接纳各种宗教的目的在于安宁社稷，也就是说，教权必须服从王权，宗教必须为封建国家服务。当宗教对封建统治有利时，就予以保护、支持、倡导；当宗教对封建统治有损时，就进行干预、限制，乃至打击。唐武宗即位以后，鉴于宗教势力过大，寺观经济恶性膨胀，于会昌五年(845 年)颁布了灭佛诏书，虽然打击的对象是佛教，但包括景教在内的各种宗教亦同时受到牵连。至此，景教一蹶不振了。到公元十世纪时，景教便在中国消声匿迹了。宋太宗太平兴国五年(980 年)，境外的景教曾派人来中国整顿教会，走遍中国，竟没有发现一个景教徒，于是便断言中国之景教已不复存在。“大秦遥可说，高处见秦川。”(苏子由句)“寺废基空在，人归地自闲。”(杨云翼句)景教士两个世纪的惨淡经营，仅剩下残垣断壁和诗人们不胜今昔的嗟叹。

对于景教，现代基督教人士的心情颇为复杂。一些人认为，景教的存在将基督教来华时间大大推前了，并验证了基督教在华传播的历史渊源和合理性，为此主张大力弘扬和纪念。另有一些人士则将景教视为异端，认为景教不值得弘扬和纪念。徐宗泽指出：“盖景教谓耶稣有二性二位：天主性，天主位，人性人位，圣母非天主之母亲，此异端道理也，此异端寄生于中国，不即消灭，为圣教之传扬不特是一阻碍，且为信德之一致，是一扰乱，景教之绝迹于中国，实天主上智之安排也。”① 不论持何种见解，一个雄辩的事实是，景教

① 徐宗泽著：《中国天主教传教史概论》，上海书店 1990 年版，第 108 页。

通过宗教社教化不断扩大自身的影响，在顺应唐代社会变迁的同时，也以自身的各种努力，自觉不自觉地影响了唐代社会的变迁。毫无疑问，景教的宗教教化功能与唐代社会变迁之间具有密切的内在联系。

二、也里可温的宗教社教化与元代社会的变迁

也里可温又译也里克温、也立乔，或称迭屑（tarsa），源自希腊语 εpxwv，在蒙古语中意为“福分人”、“有缘的人”，系元代人对基督教徒和教士的通称，既指景教徒，也包括天主教徒。

唐武宗会昌五年之后，中国内地的景教被迫停止了活动，但在西北和北方的一些少数民族部落中，如乃蛮、克烈、汪古等部落，仍然拥有一批较为稳定的教徒群体。后来，蒙古在横扫欧亚大陆的过程中，将许多西亚和东欧的基督教徒裹胁到中国内地，使中国内地的聂斯脱利派教徒人数不断增加，仅元大都地区就达 3 万余人。元代对各种宗教采取保护政策，景教的活动便重新活跃起来。与此同时，罗马天主教也开始向中国渗透。受教皇的派遣，意大利人约翰·孟高维诺于 1294 年来到大都，此后设立了两所教堂，先后受洗的约有 6 千人。1307 年，孟高维诺出任大都大主教和东方总主教。随后，泉州也建立了主教区。

在元代，也里可温具有不容忽视的影响，其宗教教育与元代社会变迁之间也存在着一定的内在联系。

也里可温实行宗教教育的主要对象是皇室成员、诸王近侍、御医、各级官吏，教化的目的在于使这些人信奉教义，成为虔诚的教徒，以此影响元代社会的运转。爱薛、马祖常、马薛里吉思等知名人

士都是虔诚的景教徒，他们利用自己的社会影响，大力推进宗教教化事业。

1278年，马薛里吉思由元世祖忽必烈委派为“镇江府路总管府副达鲁花赤”（即镇江府知府），他利用职权，大力扶持景教。据《至顺镇江志》记载，元代时，镇江每167户居民中有1户，每63人中有1人信奉景教，这与马薛里吉思的努力不无关系。他退休后先后在江、浙、皖等地建造了7所景教寺院，即大兴国寺、甘泉寺、云山寺、聚明山寺、渎安寺、高安寺、大普兴寺。在云山寺和聚明山寺之下，还建了也里可温公墓。

马祖常是元代著名的御用文人。据记载：“祖常七岁知学，得钱即以市书。……既长，益笃于学。蜀儒张翌讲道仪真，往受业其门，质以疑义数十，翌甚器之。延佑初，科举法行，乡贡、会试皆中第一，廷试为第二人。授应奉翰林文字。拜监察御使。”[①] 就是这样一个名满朝野的人物，整个家庭都信仰基督教。

蒙古汪古部落首领高唐王驸马阔里吉斯原先信仰景教，后皈依天主教。据记载：“阔里吉思，性勇毅，习武事，尤笃于儒术，筑万卷堂于私第，日与诸儒讨论经史，性理、阴阳、术数，靡不该贯。”[②] 后来，阔里吉斯到太原就藩又把天主教的教义传到了山西。

元初重臣镇海、博剌海也都是景教徒。

具有深刻意味的是，元代历朝统治者对也里可温的宗教教育采取了十分宽容的态度。忽必烈认为：“人类各阶级敬仰和崇拜四个大先知。基督教徒把耶稣作为他们的神；撒拉逊人把穆罕默德看成他们的神；犹太人把摩西当成他们的神；而佛教徒则把释迦牟尼当作他们的偶像中最为杰出的神来崇拜。我对四大先知都表示敬

① 《元史・马祖常传》。

② 《元史・阔里吉思传》。

仰，恳求他们中间真正在天上的一个尊者给我帮助。”忽必烈强调，“无论是谁，都不能冤屈基督教徒的上帝。上帝本身是非常完美、善良和公正的。”① 对统治集团的各级成员宣传宗教教义的最直接效果，是使也里可温在元代获得了许多显而易见的好处，如也里可温同和尚、道士、答失蛮一样，可免除赋税杂役；也里可温的教师同佛教、回教教师一样受到赡养。元政府还设立崇福司，秩从二品，掌领马儿(mar，景教主教的尊称)、哈昔(hasia，僧侣)、列班(rabban，教师)、也里可温、十字寺祭享等事。仁宗延祐二年(1315年)，改司为院，省并天下也里可温掌教司72所。诚如亨利·玉尔在《古代中国闻见录》一书中所指出的：“大可汗待遇国中基督教徒之服从罗马教廷者，恩眷至为隆渥。资助一切所需，其为皇帝所轸念爱护可知也。教徒有请求皇帝供给教堂十字架圣殿以祀耶稣基督者，皇帝无不欣然许诺。……皇帝允许并鼓励基督教士往信异教者之浮屠寺(Vritranes)中，说天主大道，又使信异教者往听基督教士之说道。信异教者亦皆乐往，常表示虔信之诚心，解囊施舍以助。基督教徒有需救助者，皇帝陛下即遣臣仆急周济之。”②

也里可温的宗教教育采用了多种形式，其对基督教基本教义的宣传，客观上顺应了元代社会变迁的需要。约翰·孟高维诺除在元大都设立教堂为崇拜者受洗外，还收养了150名7岁至11岁的幼童，经过洗礼教以希腊文和拉丁文。他还将《一百五十章之祈祷文》、《圣歌》、《圣务日课》等译成当地方言，让这些幼童学习。同时，在教堂内尝试“用拉丁仪节，举行奠祭；用地方语文颂读《圣经》及《创世记》。”③他还组织这些幼童学唱各种宗教歌曲。由于缺乏乐

① 陈开俊等译：《马可波罗游记》，福建科学技术出版社1982年版，第86页。

② ③ 江文汉著：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第140页、134页。

谱及音符的书籍，这些歌曲均系自编，仅以悦耳为限。“唱歌时，皇帝陛下亦尝闻而乐之。”[①] 基督教的乐曲随着孟高维诺的传教，在大都传诵，元成宗非常喜欢所孟高维诺培训的儿童歌咏队背唱圣歌。据说，教堂里举行弥撒时，元成宗能从寝宫里听到歌声。毫无疑问，这种形象生动的宗教教化活动使整个社会罩上了一层升平的氛围，有利于巩固封建统治，元成宗对此表示赞赏不是没有理由的。孟高维诺还历经十载，将拉丁文的《圣经》译成了蒙古文。众所周知，天主教一向独尊拉丁文的《圣经》，不注重《圣经》的翻译，仅仅以教理问答、经文诠释、耶稣言行来对信徒进行宗教教化是远远不够的，只有借助《圣经》完整系统地进行宗教灌输，才能收到实际效果。孟高维诺看到了这一点，并身体力行，这对基督教的宗教教化具有重要意义。

景教在进行宗教教育时，也采用了较为形象的方式。如采用前后唱咏歌的方式进行教育宣传，这在北京午门城楼上发现的元代叙利亚文景教前后唱咏歌抄本中可以得到明显佐证。该抄本分为八个部分，搬用了《圣经》中的许多内容，赞美圣父、圣子和圣灵，鼓吹牺牲救赎，高度评价殉教者的高尚灵魂，其间穿插着许多《圣经》中的故事。所不足的是，使用了叙利亚文，而没有翻译成中文，使得流传范围受到了限制。如前所述，唐代的景教人士在进行宗教宣传时，往往套用其他宗教的术语，以使自身具有本土化的特色。元代的景教在进行宗教教化时，也沿袭了这个传统。泉州曾发现一方汉字的景教墓碑，碑上写着：“于我明门，公福荫里。匪佛后身，亦佛弟子。无憾死生，升天堂矣。时大德十年岁次丙午三月朔日记。管领

① 江文汉著：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社 1982 年版，第 133 页。

泉州路也里可温掌教官兼住持兴明寺吴咹哆呢嗯书。”[1] 其中“匪佛后身，亦佛弟子”明白无误地告诉人们元代的景教徒仍将崇奉的基督称为“佛”。碑文作者吴咹哆呢嗯的职务是泉州路也里可温掌教官兼兴明寺住持。“住持”也是佛教用语，即总持寺院事务之僧。这种现象还可从泉州发现的景教碑上得到验证。一方景教徒墓碑上阴刻“大德黄公，年玖拾叁”；另一方景教徒墓碑阴刻“侍者长，柯诚存”；“大德”、“侍者”均为佛教名词。《元史·文宗本纪》云：“天历元年（1328 年）九月……又命也里可温于显懿庄圣皇后神御殿作佛事。”将举行宗教仪式称为作佛事，表明这种借用也得到了官方的认可。上述做法都表明，无论是元代的天主教，还是景教，在进行宗教教育时，都能自觉地将自己置身于元代社会中，竭力维护社会的稳定，顺应社会的变迁，统治者对此自然不会有异议。

也里可温的宗教社教化得益于元代的对外开放格局的形成，客观上也营造了一种域外宗教文化的氛围，促进了元代的文化交流，巩固了对外开放的成果。在元代，来华从事宗教教育活动的也里可温教士为数不少。早在 13 世纪四、五十年代，罗马教皇和法国国王就曾先后派遣两批教士到达蒙古上都和林。1278 年，教皇尼古拉三世又派遣一批教士前来，但于途中走失，没有到达目的地。孟高维诺于 1293 年来华，在元上都站稳了脚跟。在这之后，罗马教皇不断派遣教士到上都和泉州从事宗教社教化活动。意大利人鄂多力克于 1321 年来华，在上都居住了三年，后经陕西、甘肃、西藏，沿陆路回到意大利。他写了一本游记，备述游中阅历，但不如马可波罗游记流传那么广。1342 年，另一位意大利教士马黎诺里来到中国，后于 1346 年从泉州经海路回国，亦撰写了一本游记，介绍了元代与外界交往的一些情况。这些教士来华，有的长期居于一地从

---

① 转引自吴幼雄：《泉州宗教文化》，鹭江出版社 1993 年版，第 251 页。

事宗教教化活动，有的则通过游历巡回开展宗教宣传。与此同时，元统治者也不断地或派遣、或鼓励本地的也里可温教徒到域外从事宗教和文化的交流。1288 年，景教徒列班·扫马以蒙古使节身分前往法国、英国和意大利，并谒见了罗马教皇。1336 年，因孟高维诺逝世，元政府派出包括泉州主教在内的由 16 人组成的宗教代表团前往罗马，请求教皇派人到中国来主持教务。教皇本笃十二世除派马黎诺里前来主持外，还赠送良马一匹。这就是《元史》中所载的轰动一时的佛朗国献天马一事。频繁的使节往来，除了事关宗教教育以外，也有进行科学文化交流的。如景教徒爱薛祖籍佛朗国，一度住在叙利亚，后应诏来到中国，由于其通晓天文、历法和医学，受到忽必烈的宠幸。从 1263 年起，爱薛专管西域星历、医药两个部门的工作，并创立了京师医药院。他多次到国外从事科学研究，曾到马拉格研究天文。1274 年回国后推动了全国范围的修改历法工作，对王恂、郭守敬编修《授时历》起了推动作用。在开展中外文化交流，吸收西方科学知识方面，爱薛的作用是十分突出的。以宗教教化为中介，元代的中西文化交流十分频繁，这对西欧的影响相当巨大。人员往来传出的有关中国富裕强大、文明昌盛的信息，在西方引起了无穷的联想和震动。他们初则难以置信，继而惊羡向往，终于随着资本主义的萌芽和文艺复兴的兴起，开始了向东方寻财觅宝的大运动，因而导致新航路的开辟和新大陆的发现。在得出这种结论的同时，有的学者还认为："如果对比元时中西文化交流带给双方的影响，可见中国给予西方文化和历史的影响相当巨大，而西方给中国者却较微小。造成后一情况的原因，来华人士本身的具体条件固然不无关系，最根本的还在于当时中国政治状况的特殊和西方文化水平较低。由于当时是蒙古人主中原，来华的意大利人以及其他欧洲人接触较多的，自是居统治地位的各级蒙古人员，再加上汉族受压迫较重，与外人往来机会不多，因此这些西方来客能

和中国传统文化接近的程度受到较大限制。”[①] 确实，在当时的世界中，元帝国无论是在政治上还是在军事上都处于主导地位，中国的文化能够给予西方文化以较大的影响，但这并不意味着西方文化对中国文化的影响十分微小。来华的人士中，有相当一部分是教士，他们在本国大都受过较高层次的教育，来华后又努力了解中国的文化，这使得他们能够在较广阔的视野上对中西文化进行比较。尤其应该指出的是，他们通过也里可温的宗教教化活动，极大地丰富了元代的宗教文化，使这种文化的多元性特征愈益明显，这是我们在探讨也里可温的宗教教化活动与元代社会变迁关系时所应该关注的。

元末，随着元帝国的日趋没落，也里可温的宗教教化逐渐失去了活力，对社会变迁的影响愈来愈弱。1368 年以后，也里可温教徒和元朝统治者一道，被驱逐出了中原地区，基督教在中原地区的传播再次中断。“元朝的也里可温，有如系于蒙古马背上的异客，当元王朝的皇统被打断，蒙古马队仓惶退向北方草原和大漠的时候，也里可温也就随之被驮走了。全没了来时的朝气，只留下几丝悲凉。”[②] 从对元代社会有一定的影响，到这种影响逐步消失，从也里可温宗教教化活动的这一发展趋势，我们可窥见一些深刻的历史启示。(1)也里可温的宗教教化一直维持外国宗教的面目，与以封建伦理纲常为核心的中国汉文化在传统本质上格格不入，其至上神的观念很难为拥有绝对权力的皇帝所真正接受，即使平民也因习惯于接受世俗政权的统治而对其难以理解。这就使得也里可温宗教教化活动的对象主要是一些贵族、少数民族成员和外来商人，

---

① 见周一良主编：《中外文化交流史》，河南人民出版社 1987 年版，第 284—285 页。

② 董丛林著：《龙与上帝——基督教与中国传统文化》，生活·读书·新知三联书店 1992 年版，第 40 页。

中国教徒则少而又少。加之其文字传递工作十分薄弱，许多宗教材料未能译成中文，影响了宗教思想和文化的广泛传播。(2)也里可温的宗教教化活动明显依赖于在位君主的开明政策，这固然有助于加强其在社会变迁中的作用，但一旦改朝换代，这种作用便不复存在。若从更深的层面来分析，也里可温在从事宗教教化活动时，始终没有解决在中国文化中寻找生存支点的问题。佛教由于有牢固的支点，无论外部冲击多么厉害，改朝换代的震撼多么巨大，它依然能够生存下来；而也里可温缺少支点，不得不消亡。(3)不少也里可温教徒行为不检点，公开违背教义，或蓄妾行淫或随俗沉浮，有的甚至公然发放高利贷，作恶一方。教派之间不但缺少合作，而且还相互攻击仇视。当孟高维诺在大都修建天主教堂时，景教徒趁着夜色潜入大肆破坏，还千方百计地阻碍天主教的传教活动。天主教对景教则采取分化瓦解的策略，竭力争取让景教徒改奉天主教。双方争斗的结果，必然削弱了宗教教化的共同基础。另外，也里可温教平时比较注重宗教聚会，却忽视了培养新一代的传教者，它没有专门的修道机构，所以当一些景教徒(如马节)隐居时，未能有景教的修道院供其静修。(4)也里可温的宗教教化活动未能一以贯之地对元代社会变迁产生作用，还与中原百姓对待宗教的实用主义态度有着直接关系。在中原百姓中，最需要的宗教教义有两类，一是可以带来现实利益的部分，一是可以带来现实灾难的部分。人们需要宗教只是想索取，想避祸，而不是想献身，这与也里可温主张寻求精神归宿的理想主义态度大相径庭。当时社会环境比较险恶，人们遇到许多物质的困顿和精神的危机，压抑的环境和坎坷的经历使许多人的精神体验趋于停滞与萎缩。也里可温作为一种外来宗教，无法从根本上解决这些问题，加之如前所述的文字传道方面的缺陷，使得其宗教教育活动难以为占人口多数的中原百姓所认同，对社会变迁的影响力自然大大削弱。

总之，以传教为目的的外来宗教，要想成功地植根和传播于中华大地，就必须与中国的传统文化相结合，与社会的变迁相适应。元代也里可温宗教教育活动的最终消亡，留下了许多经验和教训，为后来明清之际西方来华耶稣会士提供了有益的启示。

第二章

耶稣会士的学术传教活动与明清之际社会的变迁

明末，封建社会陷入深深的危机之中，专制的上层建筑由于日趋腐败，其调控能力逐渐失去，在社会结构中出现了许多缝隙，这导致资本主义的萌芽开始出现，一些新的思想获得了发展的客观条件。在欧洲，宗教改革如火如荼地展开，基督教内部分化出许多派别，出现了多元化的格局，传教热火重新被点燃，地理大发现又使原先不可逾越的海洋成为传教的新通道。在这种情况下，基督教的一些分支派别——天主教的耶稣会、方济各会和多明我会相继派传教士来华，他们从宗教的"分享"动机出发，欲将圣教之福音传布于东方民族。在这些派别中，耶稣会的势力最大。

最早来华的耶稣会士是方济各·沙勿略。由于明王朝实行严厉的海禁，他实际上只到达广东台山县的上川岛，未能进入内地传教。1552 年，沙勿略去世。30 年后，耶稣会士利玛窦来华，逐步深入内地，打开了传教的局面，使天主教在中国扎下了根。同一时期，邓玉涵、汤若望、南怀仁等耶稣会士在与明王朝上层人士的交往中获得了信任，参与修订历法，并掌管钦天监。据统计，明末全国已有天主教徒 3 万余人，其中上层人士受洗入教者多达 500 余人。明亡后，耶稣会士的活动仍在继续，留在北京的汤若望、南怀仁等人都受到了清政府的礼遇。当时，他们中的一部分人在宫廷中任职。有

的被任用为清政府的译员，参与签订中俄尼布楚条约的谈判；有的主持全国地图的测量绘制工作；大部分耶稣会士则赴全国各地传教，广泛吸收信徒入教。至康熙年间，教徒人数高达 30 万。后来，由于发生礼仪之争，天主教与清朝皇帝在敬孔、祭祖、祀天及天主的名称等方面产生严重分歧，导致清政府下令禁教，以耶稣会士为代表的天主教在华势力遭到严重削弱。即便如此，仍有一些耶稣会士在各地秘密活动，有的还被清政府任用，从事修订历书的工作。

明清之际，耶稣会士为了在中国站稳脚跟，广泛结交官绅和学者，以取得帮助。他们注重道德感化，以言教身教感化中国人；除努力使自己在服饰、语言等方面华化外，还十分注意以学术传教的方式来作为扎根中国的重要手段，力图以学术为媒体，使长期生活在自给自足状态的中国人接触西学，了解一向陌生的西方世界。早期，在无法进入中国的情况下，曾有人主张派军队保护耶稣会士进入中国，即借重武力以传教。但是，沙勿略在总结了东方传教的经验后认为，中国是一个能够转移东方局势的国家，如能将中国劝化，周围邻国一定受其影响而皈应天主教。鉴于中国拥有一批杰出的人才和学问高深的学士，他们崇尚知识，注重学术，并且认为研究学术是一件十分荣耀的事，沙勿略建议欧洲教会"往那里(中国)去的传教士更应当有高深的学术及绝顶的聪明，为能应付种种难以解答的问题。"① 范礼安提出，应当改变一手拿圣经一手拿宝剑的武力传教方法，在华的耶稣会士必须学习中国的语言，了解中国的风俗文化。利玛窦在传教过程中也体会到"传道必须先获华人之尊重，最善之法，莫若以学术收揽人心，人心既附信仰必定随

① 斐化行著，萧濬华译：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆 1951 年版，第 69 页。

之"。[1] 后来，设在罗马的耶稣会总会正式决定将学术传教作为来华传教的重要手段，要求耶稣会士在学问上要有较深的造诣。这就使得耶稣会士自觉地尊重中国的风俗习惯，改穿儒服，研究四书五经，结交中国士大夫和知识分子。学术传教在客观上扩大了中西文化的交流，对于中国教育的变迁、文化的变迁、科技的变迁都产生了重要的影响。

一、耶稣会士的学术传教活动与明清之际教育的变迁

耶稣会士与其他修会不同之处在于会士们不搞离世修行，也不必过严格的修道生活，而是深入到社会的各个阶层，大力兴办教育事业，籍教育以吸引民众。当时，欧洲的一些出色的学校都是由耶稣会士创办的，著名学者莫里哀、笛卡儿、孟德斯鸠、伽利略等都在耶稣会士办的学校里受过教育。来华的耶稣会士继承了这一传统，在其学术传教活动中，教育被置于十分重要的位置上，通过一系列的活动，影响了明清之际的教育变迁。

明末，耶稣会士在各地创办了一些学校，但多以传播宗教思想，培养信徒为目的。如当时设在杭州奉教士大夫杨廷筠私宅内的虔诚书院和另一所同样设在杭州的中国初学院便是如此。创办虔诚书院的目的是栽培青年俊才，护卫教会，鼓励人人归主。学生在校内除了学习中国礼节律例之外，也要学习"上帝的诫命"。性学，即神学，是学生的主课。在这类学校里，教师大都由耶稣会士担任，阳玛诺、艾儒略等知名耶稣会士就曾在中国初学院里执过教鞭。当

① 费赖之著，冯承钧译：《入华耶稣会士列传》，商务印书馆 1938 年版，第 42 页。

然，在封建教育占主导地位的社会里，这类学校的数量不会太多，耶稣会士对教育变迁的影响也主要不在办学方面，而更多地表现在引进西方教育制度、开展宫廷教育、倡导留学教育等方面。

（一）引进西方的教育制度

明末，耶稣会士在学术传教的过程中，重视向中国人系统介绍西方先进的教育制度，其中最突出者是来自意大利的艾儒略。艾儒略长期在中国内地传教，学识渊博，著述甚多，被誉为“西来孔子”。

1623 年，艾儒略在杭州刊刻了《西学凡》一书，该书后来被收入《四库全书》和第一部天主教丛书《天学初函》的理编，被我国研究中外文化交流史的学者誉为“是一本欧洲大学所授各学科的课程纲要”。[①] 实际上，这也是由耶稣会士撰写的一本介绍西方教育制度的专著。《西学凡》的“凡”字，有大概、要略之意，顾名思义，也就是西方教育之概要。1599 年，耶稣会总会公布了周密详尽的学科计划，对该会所管辖的学校的学科和教学方法作了具体规定，这一计划具有较高的权威性，在很长的一段时间里影响着耶稣会所有学校的教育和教学。《西学凡》依据这一计划，对欧洲大学所设专业、课程大纲、教学过程、教学方法和考试等，作了系统介绍，对于西学六科的介绍更是其中最重要的内容。艾儒略写道：“极西诸国，总名欧逻巴者，隔于中华九万里，文字语言、经传书集，自有本国圣贤所记。其科目考取，虽国各有法，小异大同，要之尽于六科。”[②]六科依次为文科（勒铎理加 Rhetorica）、理科（斐录所费亚 Philosophia）、医科（默第济纳 Medicina）、法科（勒义斯 Leges）、教科（加诺搦斯 Canones）、道科（陡禄日亚 Theologia）。这六科的学

---

① 朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社 1983 年版，第 106 页。

② 艾儒略：《西学凡》，见《天学初函》（第一册），台湾学生书局 1966 年版，第 42 页。

习是一个循序渐进的过程，其阶段性特征十分明显。学生首先应当学习文科，即修辞学方面的内容，这是一种基础课程，相对应于中国古代的“小学”(文字学)。文科结业后，再学习四年理科。所谓理科，并非我们今天所理解的理科，而实际上是一种关于哲学的课程体系，这一体系共包括五门课。第一年学习逻辑学(落日加Logica)，第二年学习自然哲学(费西加Physica)，第三年学习亚里斯多德哲学(默达费西加Metaphysica)、第四年学数学(马得马第加Mathematica)和伦理学(厄第加Ethica)。这一课程体系系统性极强，且在一定程度上实现了我们今天所理解的社会科学学科和自然科学学科的有机结合。学完理科后，经考试合格者可分别选学医科、法科、教科和道科。医科、法科的含义与现在的含义相同，教科是指教规学，道科指神学。显然，在这六科中，既有基础学科，也有专门学科；既有必修学科，也有选修学科；既有社会科学和自然科学学科，也有宗教学方面的学科，在知识的完整和系统方面无疑在当时居于领先地位。这一课程体系对中国的读书人来说，是一个同封建学校课程体系截然不同的崭新的知识分类体系。

在刊印《西学凡》的同时，艾儒略于1623年在杭州刊印了《职方外纪》一书。这是一部用汉文写就的世界地理学著作，全书共五卷。前四卷依次介绍了亚洲、欧洲、非洲、美洲和澳洲的风情地貌，第五卷为四海总说，介绍了有关海洋的知识。如：海名、海岛、海族、海产、海状、海舶及海道，并在卷首附了“北舆地图”和“南舆地图”。该书反映了16世纪欧洲人对世界地理的认识水平，引起士大夫的关注，奉教士大夫李之藻、杨廷筠等为之作序。该书先后被收入《四库全书》、《守山阁丛书》、《天学初函》、《墨海金壶》、《边防舆地丛书》。该书的时代意义远不止于地理学方面，由于书中还介绍了欧洲的学校教育制度，使得其对教育的变迁也产生了一定的影响。艾儒略在书中指出，欧洲各国的国王广设学校，一国、一郡设有大学

和中学，一乡、一邑设有小学。小学选学行之士为师，中学和大学又选学行最优之士为师，生徒多者至数万人。其小学又曰文科，主要学习古贤名训、各国史书、各种诗文、文章议论等，学生学完这些课程后经考试合格，可进入中学学习。中学又曰理科，学习内容依次是落日加、费西加、默达费西加等，学成后经考试，优者进于大学，选学医科、治科、教科和道科，再经考试才能毕业。从表面上看，该书介绍的欧洲学校教育制度与《西学凡》中所介绍的颇多交叉重复之处，如学习科目、内容的介绍大致相同，但细细推敲，便可发现两者之间的区别也是明显的。《职方外纪》强调了考试的过程和功用，指出不但每一学习阶段须考试，而且考试的过程亦很严密。每逢考试时，师儒群集于上，生徒北面于下，一师问彼辈，又轮一师，果能对答如流，然后取中。一日之中仅考试一二位学生，一位学生须遍应诸师之问，其难度可想而知。此外，《职方外纪》还介绍了一些欧洲著名大学的具体情况（西班牙 2 所、葡萄牙 1 所、法国 1 所），为中国读者提供了具体形象的国外一流大学的概貌。

除艾儒略外，另一位耶稣会士高一志也十分重视介绍西方的教育情况。与艾儒略的全面介绍不同的是，高一志侧重于对西方儿童教育状况的介绍。他于 1620 年刊发了《童幼教育》一书，全书共分上、下两卷，上卷依次介绍了教育之原、育之功、教之主、教之助、教之法、教之翼、学之始、学之次、洁身、知耻等方面的内容；下卷依次介绍了缄默、言信、文字、正书、西学、饮食、衣裳、寝寐、交友、闲戏等，几乎包容了儿童教育的各个方面。此书可视为在我国较早出现的关于西方儿童教育的专书，因其重要，后被列入四库全书总目提要。

（二）开展宫廷教育

明末清初，一些耶稣会士在宫廷中充任了教师，积极而活跃地开展宫廷教育。其中，巴多明、宋君荣曾为宫中的满族儿童教授过

拉丁语。有的则直接为封建最高统治者提供知识服务，如南怀仁、张诚、白晋担任过清康熙皇帝的教师。

南怀仁曾为康熙皇帝介绍过一些数学仪器的使用方法，并讲授几何学、静力学、天文学中的主要内容。其讲解深入浅出，生动风趣，使康熙皇帝大感兴趣，被人们视为康熙皇帝的第一位洋教师。

张诚继南怀仁之后，负责为康熙讲课。张诚在养心殿先为康熙讲解欧几里德几何原理，接着又讲授实用和理论几何学，以及哲学、医学和解剖学。由于讲课对象是最高统治者，张诚在教学过程中十分注意掌握分寸；力求在课堂上既要体现皇帝的至尊，又要充分依靠皇帝的聪颖，一切全在于启发皇帝的灵性，使之能独立掌握所学的知识；既要尽到老师的责任，又不失君臣大礼。具体而言，先由张诚讲授知识要点，康熙对不懂的地方提出问题，然后独立消化讲义，理解之后再将教学内容默写成文。张诚对教学工作尽心尽力，据他在日记中记载，每日晨四时至内廷，直至日末时还不能归寓。由于康熙政务繁忙，他只能利用午前午后的时间为之上课，归寓后再准备第二天的教学内容，直至深更人寝。

白晋与张诚一道为康熙讲解几何学。在其所著的《康熙皇帝》一书中说康熙整天和包括他在内的洋教师一起度过，听课、绘图，随时提出疑问，练习计算和一些仪器的使用，经常复习一些最重要的欧几里德定理，这就使得在五六个月时间里，他就熟练地掌握了几何原理，只要给一张与某定理有关的几何图，就能立即回忆起这个学过的定理和论证。此外，白晋还重点为康熙讲解解剖学。1690年，白晋编写了一部人体解剖学讲稿，其中引用了法国医学家韦尔奈的著作及法国王家科学院其他院士的新发现，这极大地增加了康熙对学习人体解剖学的兴趣。在讲学之余，白晋在宫中为康熙设立了一个实验室。他还出宫考察海河泛滥的情形，绘制了受灾地区近700个村镇的示意图，为救灾和治水提供了有益的参考。

（三）倡导留学教育

以往研究留学教育史的学者多将容闳等人赴美留学视为我国留学教育的发端，其实，早在清朝初年，在来华耶稣会士的大力推动下，我国即有青年赴欧洲留学。

1650 年，耶稣会士卫匡国返回意大利，同行的有一位叫郑玛诺的中国青年。到意大利后，在卫匡国的帮助下进入罗马公学，学习西方的神学等。

1680 年，耶稣会士柏应理携中国青年沈福宗前往欧洲，后沈福宗人里斯本初学院学习。

从 1703 年至 1751 年，还有黄嘉略、谷文耀、高类思、杨德望等多名中国青年随耶稣会士赴欧洲留学。

耶稣会士倡导留学教育的目的在于培养中国籍的神职人员，为传教事业服务。意大利人马国贤于康熙年间由罗马教廷传信部派遣来华传教，1723 年（雍正元年）他回国向教皇及意大利国王奔走请求，历时 8 年才获准在那不勒斯成立“圣家书院”，培养中国神父。自开办至停办，共历 136 年，中国学生达 106 人。雍正禁教后，一些中国教徒由教会秘密送到这里接受教育。经耶稣会士保送赴欧留学的中国青年学成回国后，或在教会服务，或从事与宗教有关的工作。这些早期的留学生在欧洲并非只是学习神学，有的人也接触到西方先进的科学知识。高类思和杨德望在法国学习神学的同时，学习了绘图学、制造工艺学，并实地考察了巴黎和里昂等地的一些工场。率先走出国门的中国青年，或多或少地接触到了西方的科学知识，开拓了视野，这无疑具有重要意义。

明清之际，中国正处在一个重要的历史变迁时期。这一时期，一批耶稣会士在学术传教的过程中，将侧重点放在宗教思想的传播和争取信徒等方面，他们对西方教育的介绍未能形成较大规模，介绍的侧重点相对集中于西班牙、葡萄牙、意大利等教会势力较强

的国家，西方教育的一些经验由于各方面的限制，难于在中国教育的实践中付诸实行并获得验证。但是，耶稣会士们也在一定程度上自觉或不自觉地以自己的实际行动顺应了教育的变迁。对西方教育制度的介绍，以及推动留学教育的发展，都为中国人，尤其是读书人提供了一个了解外部教育状况的天地，刺激了具有启蒙思想的先进中国教育家对传统教育进行深刻的反思，在此基础上进行构建以科学为主导的新型教育的尝试。关注教育问题的耶稣会士大都在专业领域有较深的造诣，熟悉中西文化的背景，他们介入教育，促使陈旧的知识价值观和落后的教育教学方法开始进行某种程度的变革，对教育内容的重新构建、以实学为特征的教育理论的发展、教学方法的更新、考试制度的变革，都起了重要的推动作用，实际上为旧教育的终结和近代教育的兴起创造了条件。另外，将皇帝作为学术传教活动的重要对象，通过宫廷讲学，使得最高统治者潜移默化地了解了新的教育教学内容和先进的教学方法，并对此采取相对宽容的态度，这对教育变迁也是很有意义的。总之，耶稣会士的学术传教活动对明清之际的教育变迁所起的作用虽然不是直接的、有意识的，但其客观效果却是明显的，对此应予以肯定。

二、耶稣会士的学术传教活动与明清之际文化的变迁

耶稣会士在学术传教的过程中，致力于传播西方文化，并将中国文化介绍到欧洲，这就出现了一个文化相互交融的局面，影响了明清之际的文化变迁。

耶稣会士十分重视宗教思想的传播，大量译介基督教的经典著作，撰写了不少阐释基督教思想的专书。明末，耶稣会士仅在福

州一地便出版了数十种这类书籍。如耶稣会士主办的敬一堂刻印有：利玛窦的《天主实义》与《二十五言》、利玛窦与徐光启合撰的《辩学遗牍》、艾儒略的《西学凡》和《圣梦歌》等。耶稣会士主办的景教堂刻印有：高一志的《圣人行实》、《圣母行实》、《则圣十篇》，艾儒略的《弥撒祭义》、《熙朝崇正集》，罗雅各的《圣记百言》。敕建天主堂刻印有：艾儒略的《五十余言》、《三山论学记》等，龙华民的《圣若撒法始末》。据统计，至清康熙三年（1664 年），国内出现的这类出版物已达 100 余种，并形成了数个出版中心。耶稣会士在运用文字这一载体传播宗教思想时，往往强调基督教思想与儒家思想在政治目的上是一致的，具有许多相通之处，力图将两者嫁接起来，使外来的基督教思想华化，以迎合封建士人的某种心态，这也确实收到了一定成效。李之藻视《畸人十篇》为救心之药，冯应京将《天主实义》视为拯救中国的良方都是这方面的突出例证。当然，在一些耶稣会士的内心里，并不真的认为两者是一致的。利玛窦便认为，儒教只是学派，不是严格意义上的宗教，儒教没有偶像崇拜。但是，儒教的一些思想和礼仪不构成对基督神明的亵渎，不妨碍人们对基督教的信仰，儒家思想可以为基督教所利用。不论出于何种动机，耶稣会士致力于传播西方的宗教思想，客观上打破了封建统治思想占主导地位的状况，出现了思想多元化的格局。由于极力将西方的宗教思想与正统的儒家思想揉合在一起，又使基督教思想的传播易于进行，也易于为统治阶层和封建知识分子所接受。

在引进西方的逻辑学、语言文字、音乐、美术成果等方面，耶稣会士也有不少贡献。傅汎际和李之藻合译了亚里士多德的《寰有诠》、《名探理》，使我国的学术界人士能以窥探西方逻辑学之奥妙。利玛窦尝试用拉丁字母（罗马字）注汉字语音，解决了中国音韵学研究中的分析"音素"与测定"字音"的难题，开中国文字向拉丁化方向发展之先河，对当时的知名音韵学者方以智、刘献廷等影响很

大。金尼阁撰写的《西儒耳目资》，为我国的文字改革提供了重要参考。利玛窦通过向明神宗进献油画，将西洋美术引人中国。利玛窦所献油画中有三幅西洋圣像画，其特点为：黑白尽阴阳之理，虚实显凹凸之形，具有很高的艺术造诣，与传统中国画的但画阳，不画阴，无凹凸相的风格截然不同。利玛窦在《译几何原本引》中还介绍了"自远而近，由大及小"的透视学原理。这些，对绘画技巧的改进有很大帮助，一些画家从中得到启发。焦秉贞、唐岱等清代画家皆采用西洋透视法作画，创作出既保持中国画的传统特色，又吸收西洋画的技巧的作品，焦秉贞的《耕织图》便是其中较成功的例子。另外，利玛窦还向明神宗进献了西琴，并演奏所创作的《西琴八曲》，有人认为其所作西乐可与天箕齐名。不过，献西琴、作西乐的意义远不止于此，它的真正意义在于引进了西洋音乐，使人们认识了另一种崭新的艺术形式。

耶稣会士不仅是欧洲文化在中国的传播者，当他们在接触了历史悠久、博大精深的中国文化之后，深深地受到了震惊，于是不遗余力地以各种形式致力于将中国文化介绍给西方，极大地开阔了西方人的眼界，从这一角度看，他们又是中国文化的接受者和中国文化在欧洲的传播者。

较早向西方介绍中国文化的是利玛窦。明万历二十一年(1593年)，他将《四书》译成拉丁文寄回意大利。明天启六年(1626年)金尼阁将诗、书、礼、易、春秋合为《五经》译成拉丁文。从1645年至1742年，经耶稣会士介绍到欧洲去的关于中国文化的书目达262部之多。① 他们的介绍具有一些明显的特点：(1)相当一部分书籍采用意译，以适应欧洲读者的阅读习惯。如1667年，殷铎泽和郭纳爵将《大学》译成拉丁文时易名为《中国之智慧》；1669年，他们两

---

① 朱谦之：《十八世纪中国哲学对欧洲哲学的影响》，《哲学研究》1957年第4期。

人又将《中庸》译成拉丁文，并易名为《中国之政治道德学》。(2)除翻译中国文化典籍外，耶稣会士还撰写了许多研究性质的著作。1687 年，柏应理在巴黎刊印了《中国之哲学家孔子》一书，这实际上是一本学习《四书》的辅导读物。卫方济除翻译《四书》、《孝经》、《幼学》外，还用拉丁文撰写了《中国哲学》一书。一批耶稣会士撰写的反映中国古代文明的著作也在欧洲出现，较著名的有卫匡国的《鞑靼战纪》、龙华民的《关于中国宗教的几个趋向》，以及集体编辑的多达 15 卷本的《关于中国人的历史、科学、艺术、风俗习惯等等的回忆录》。这些著作对西方人闻所未闻的关于中国历史、政治、教育等方面的知识进行了详尽介绍，从而开辟了欧洲汉学研究的黄金时代。(3)对一些重点内容进行反复、密集的介绍。现今在梵蒂冈的图书馆里藏有耶稣会士们撰写的研究《易经》的著作便达 14 种：《易考》、《易稿》、《易引原稿》、《易经一》、《易学外篇》、《总论布列类洛书等方图法》、《据古经考天象不均齐》、《天象不均齐考古经籍解》、《六易原义内篇》、《易钥》、《释先天未变》、《易经总说稿》、《易考》(同名)和《太极图说》。可惜的是，这些书均用汉语写就，其影响便很有限，但由此可以看出耶稣会士对中国文化的兴奋点所在及中文的熟练程度。(4)在耶稣会士撰写的关于介绍中国主要思想文化观念的著述中，由于视角不同，理解迥异，相互之间的分歧也是明显的。如利玛窦和以马若瑟为代表的耶稣会士内部象征主义者都介绍过朱熹的理学思想，利玛窦持否定和批判的态度，而象征主义者则持附会迎合的态度。因此，有的学者认为，前者是被动地、无意地将朱熹的理学思想传到西方，后者是正面地、直接地将朱熹的理学思想传到西方。

中国的进步知识分子通过耶稣会士学习和吸收了欧洲先进的文化，促进了中国具有近代意义的思想文化的发展。耶稣会士向欧洲传播中国文化，促成了中国文化的变革，极大地影响了欧洲的一

些进步学者。德国哲学家莱布尼茨在从中国返回欧洲的耶稣会士那儿得到了不少儒家的典籍资料，诵读之后十分钦佩。在1697年编成的《中国近事》一书中他指出："过去有谁相信，地球上还有这样一个民族，它比我们这个自以为在各方面都有教养的民族更具有道德修养。自从我们对那些中国人比较熟悉以后，便在他们身上发现了这点。如果说我们在手工艺技能上同他们相比不分上下，在理论科学方面还超过他们的话，那么，在实践哲学领域，即在生活与人类日常习俗方面的伦理道德和政治学说方面，我们肯定是相差太远了。承认这一点几乎令我感到惭愧。我们无法用语言来形容，中国人为了使自己内部尽量少产生摩擦，把公共的祥和、人类共同生活的秩序考虑得何等周到，较之其他民族的法律不知要优越多少。"[①] 莱布尼茨的学生沃尔夫深受莱布尼茨的影响，致力于研究中国的儒家哲学，于1722年在哈勒大学发表题为《论中国的实践哲学》的演说，将孔子的伦理学同基督教的伦理学相提并论，并将思辩哲学进一步系统化和理论化。他们师生两人的思想对德国古典哲学的形成具有积极作用，而德国古典哲学显然又受到了儒家哲学的影响，耶稣会士在这方面起了不可或缺的文化中介的作用。

应当指出，在促成文化变迁的同时，一些耶稣会士和中国士大夫存在着明显的文化戒备心理，这往往引发误会，甚至冲撞，后来发生的"礼仪之争"以及康熙、雍正两朝的禁教都与此有关。这表明，当两种不同文化接触时，面对可能发生的碰撞，应具备兼收并蓄的文化宽容精神，消除戒备和排他的心态，只有这样才能使文化变迁健康地进行。

---

① 安文铸、吴珠、张文珍编译：《莱布尼茨和中国》，福建人民出版社1993年版，第104—105页。

16—18 世纪耶稣会士向欧洲介绍的中国经籍和著作

译著者姓名	国籍	译著书籍名称
利玛窦(Matteos Ricci)	意大利	译《四书》
金尼阁(Nicolas Trigault)	法国	译《五经》 著《西儒耳目资》、《中国历史编年》
殷铎泽(Procper Intorcetta)	意大利	译《大学》、《中庸》、《论语》
柏应理(Philippus Couplet)	比利时	译《大学》、《中庸》、《论语》 著《中国之哲学家孔子》、《中国史年表》 《拉丁汉文小辞汇》、《汉语初步》
卫方济(Franciscus Noel)	比利时	译《四书》、《孝经》、《幼学》 著《中国哲学》
宋君荣(Antoine Gaubil)	法国	译《诗经》、《书经》、《礼记》 著《成吉思汗和蒙古全朝史》、《蒙古史关系论考》、《大唐史纲》、《历史地理考证》、《中国纪年论》
白　晋(Joachim Bouvet)	法国	著《易经大意》、《康熙帝传》、《中国现状论》、《古今敬天鉴》
巴多明(Dominicus Parrenm)	法国	译注《六经》
马若瑟(Jos-Marie Primare)	法国	译《书经》 节译《诗经》、《赵氏孤儿》 著《六书析义》、《在书经之前时代之中国神话》、《中国经学研究导言略论》
赫苍璧(Jul-placidus Hervieu)	法国	译《诗经》
雷孝思(Joan-Bupt Kegis)	法国	译《易经》 著《皇舆全览图》
杜赫德(Jean Baptiste du Halde)		著《中国全志》第 2 册
傅圣泽(Joannes Francicus Fouquet)	法国	译《道德经评注》、《诗经》
孔　璋(Alexander de La Charme)	法国	译《诗经》、《礼记》 著《汉蒙对照辞典》
蒋友仁(Michael Benoist)	法国	译《书经》、《孟子》 著《皇舆全览图》

卫匡国(Martinus Martini)	意大利	著《中国新地图》、《中国史初稿》
冯秉正(Jos Fr. Moyria de Mailla)	法　国	译《通鉴纲目》
曾德昭(Alvarus de Semedo)	葡萄牙	著《中华帝国志》、《中国通史》、《字考》
张　诚(Jean, Francois Gerbillon)	法　国	著《满文字典》、《鞑靼纪行》
刘　应(Mgrclaudus de Visdelou)	法　国	著《鞑靼史》
李　明(Louis Le Comte)	法　国	著《中国现状追忆录》
卜弥格(Michael Boym)	波　兰	著《中国植物志》、《中国图说》
钱德明(Jean-Joseph-Marie Amiot)	法　国	著《满法字典》、《满蒙字典》、《满洲语文典》、《汉满蒙藏法五国文字文汇》、《中国乾隆帝和鞑靼权贵的农业观》、《御制盛京赋》、《华民古远考》、《中国历代帝王纪年表》、《纪年略史》、《孔子传》、《孔子弟子附传》、《四圣略传》、《历代名贤传》、《中国兵法考》、《孙吴司马穰直兵法》、《中国古代宗教舞蹈》、《中国学说列代典籍》
汤尚贤	法　国	注解《易经》
韩国英(P. M. Cibat)	法　国	译《大学》、《中庸》著《记中国人之孝道》

根据方豪:《中国天主教史论丛》(甲集)第87—96页;徐宗泽:《明清间耶稣会士译著摘要》卷9的资料编制。参见黄启臣:《16—18世纪中国文化对欧洲国家的传播和影响》,《中山大学学报》(社会科学版)1992年第4期。

三、耶稣会士的学术传教活动与明清之际科技的变迁

在学术传教的大氛围下,耶稣会士还输入西方的奇器、异物和科学技术,从火炮制造、机械学、天文历法学、地图测绘学、数学、医

学等方面影响了科技的变迁。

明末清初，战事频繁，对火炮的需要十分迫切。鉴于西洋火器的威力，罗如望、陆若汉、阳玛诺、龙华民、汤若望、卫匡国、南怀仁等一批传教士先后应召到北京协助制造西洋大炮。明末，明军与清军激烈对峙，明军携耶稣会士监造的红衣大炮出关作战，大败清军，清太祖努尔哈赤便是在大炮下丧生的。1636 年，明政府还于皇宫旁开设铸炮厂，由汤若望、罗雅谷监造。清初，统治者对耶稣会士的造炮技能亦十分重视，起用他们从事这方面的工作。其中，南怀仁对清前期大炮制造的贡献尤为巨大。康熙年间，吴三桂起兵反清，导致历史上著名的三藩之乱。康熙皇帝一面选派劲旅阻击叛军，一面令南怀仁速造大炮送往前线。南怀仁不负重托，利用熟悉西洋大炮特点的优势，很快进呈炮样，经试射合格后便开始大批量制造发往前线。康熙十九年(1680 年)，清政府将直隶地区的旧炮化铜，交南怀仁制造新炮，他仅用 10 个月时间便制造出 240 门“神威将军炮”，试炮时发弹两万余发，命中率极高，令亲往观摩的康熙皇帝欣喜不已。这些炮除加强了八旗军的火器威慑力量外，还在两年后反击沙俄侵略的雅克萨战役中发挥了突出作用。南怀仁造炮时能巧妙地将西洋大炮制造技术与实践要求结合起来，射程远，命中率高，颇受将士青睐。据《熙朝定案》、《清朝文献通考》等书记载，南怀仁设计制造的大炮达 566 门之多，占康熙年间造炮总数的62%。同一时期，一些耶稣会士还著书介绍铸炮技术、火药成份、炮兵教练、炮台建筑等知识，汤若望的《则克录》、南怀仁的《神武图说》是其中的代表性著作。

在机械学的理论与实践方面，耶稣会士的贡献也是显而易见的。邓玉涵的《奇器图说》介绍了机械的基本原理和使用方法，被《四库全书总目提要》誉为制器之巧，甲于古今。熊三拔与徐光启合译了西方的水利学专著——《泰西水法》，书中的第六卷详细介绍

水利器械的构造、图式和原理，对于当时堪称先进的抽水机、蓄水机等也有专门介绍。汤若望、南怀仁等还利用机械学原理，制造起重机和滑车，在建筑工程和运输中发挥了良好作用。康熙十年(1671 年)，工部建孝陵大石牌坊，南怀仁利用所造的滑车，将总计重十余万斤的石柱子等石料顺利地运送到目的地，节约运费万余金。一些中国学者受耶稣会士的启发，在机械制造方面也做出了一定成绩，如徐光启制造了用于农业灌溉的龙尾车(水车)，王徵制造了利用机械自转的磨以及水力解木机、代耕机等。

在封建社会里，由于人们抵御自然灾害的能力较差，加之农业生产的实际需要，历代对天文历法都十分重视，并投入相当的人力物力进行观测和探讨，这使得我国古代天文学长期居于世界领先地位。但是，元代以后出现了落后的趋向，明代颁布的《大统历》误差很大，难以满足实际的需要。在徐光启、李之藻等奉教士大夫的一再建议下，明崇祯年间汤若望、罗雅各等耶稣会士应邀采用欧洲新的科学方法，编订了《崇祯历书》，这一历书清初更名为《西洋新法历书》继续使用。汤若望、南怀仁先后担任顺治、康熙两朝的钦天监监正，负责制定新历及预测气候等。汤若望在任内制造了许多天文仪器，并撰写了《浑天仪说》等十余种天文学方面的著作。南怀仁也十分擅长制造天文仪器，曾历时四年制成天球仪、黄道经纬仪、赤道经纬仪、地平经纬仪、纪限仪、象限仪等六件大型仪器。此后，又制作了简平仪、地平半圆日晷仪以及温度计、湿度计等多种天文气象仪器。南怀仁编写了《灵台仪象志》，对天文仪器的用法、制法、安装等都一一作了介绍。南怀仁还编定了《康熙永年历法》，对康熙朝以后两千年的天文数据进行了推算，这在当时无疑是一项开创性的工作。在参与天文历学研究的同时，一些耶稣会士还将哥白尼的天文学说传入中国。蒋友仁于乾隆二十五年借向乾隆皇帝献《坤舆全图》的机会，在地图的四周画了有关天文学内容的插图，并写

了文字说明，明确宣布哥白尼学说是唯一正确的学说。他将欧洲天文学的一些新发现，如地球是椭圆体，行星和卫星都有公转和自转，太阳也有自转等知识介绍给中国的知识分子。宋君荣曾任巴黎科学院院士和英国皇家学会会士，来华后在钦天监任职。他除介绍西方的天文学成就外，还撰写了《中国天文学》、《中国天文学史》、《冬至夏至中影中天记录》、《月元子步天歌》、《中国纪年方法》等书，向欧洲介绍了中国天文学的状况及成就。据统计，明清之际在中国天文历法机构任职的耶稣会士有数十人，其中仅法国籍的耶稣会士便有12人。他们是：蒋友仁、金尼阁、张诚、白晋、洪若翰、雷孝思、巴多明、纪理安、宋君荣、罗广祥、付圣泽、陈圣修。除蒋友仁和宋君荣外，其他人在天文历法方面亦作出一定成绩。雷孝思曾四次奉命观测月食，纪理安为观象台造地平经纬仪，张诚著《星象测验》、《测量仪器法》，付圣泽曾奉旨纂修历法。

明清之际，地图测绘学作为一门新兴学科开始经由耶稣会士传入中国。先是利玛窦测量了北京、南京、杭州等地的经纬度，绘制了一幅世界地图。他采用西方的经纬度制图法，绘出了五大洲（亚细亚洲、欧罗巴洲、利米亚洲——非洲、南北亚墨利加洲、墨瓦蜡尼加洲——指南极）和五带（热带、南北温带、南北寒带）。为了迎合中国的传统观念，他将中国画在地图的中央，这引起了明神宗的极大兴趣。《明史》对利玛窦制图一事有详细记载："意大里亚居大西洋中，自古不通中国。万历时，其国人利玛窦至京师，为万国全图，言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲，中凡百余国，而中国居其一。第二曰欧罗巴洲，中凡七十余国，而意大里亚居其一。第三曰利未亚洲，亦百余国。第四曰亚墨利加洲，地更大，以境土相连，分为南北二洲。最后得墨瓦腊泥加洲为第五。而域中大地尽矣。其说荒渺

莫考，然其国人充斥中土，则其地固有之，不可诬也。”① 后来，庞迪我、卫匡国等人都绘制了世界地图。艾儒略在其所撰《职方外纪》中，将天下分为五大洲，并附有地图。卫匡国于 1654 年在德国奥格斯堡出版了《中华帝国图》等图册，被欧洲的地理学者誉为研究中国地理学之父。清康熙年间，耶稣会士们还联手进行了全国地图的测绘工作，测绘省份多，时间跨度大，除实地测绘外，还查阅各府州县志，向地方官员咨询。一位名叫山遥瞻(Bonjour)的耶稣会士因辛劳过度为瘴气所袭，竟殉职于云南边境。此项工作历经十年，成总图 32 幅，总称《皇舆全览图》，康熙对此非常满意。后来，在《皇舆全览图》的基础上增加新疆分图，制成《乾隆内府地图》。《乾隆内府地图》的比例为 1：1500000，其面积较《皇舆全览图》多一倍以上，是当时世界上最完备的一幅亚洲大地图。

测绘年代	测绘地域	测　　绘　　者
康熙四七年	蒙古	费隐、白晋、雷孝思、杜德美
康熙四八年	满州、直隶	费隐、雷孝思、杜德美
康熙四九年	黑龙江	费隐、雷孝思、杜德美
康熙五十年	山东	雷孝思、麦大成
康熙五十年	山西、陕西、甘肃	杜德美、费隐、山遥瞻、汤尚贤
康熙五一年	河南、浙江、福建、台湾等	雷孝思、冯秉正、德玛诺
康熙五二年	江西、两广	麦大成、汤尚贤
康熙五二年	四川	费隐、山遥瞻
康熙五四年	云贵、两湖	费隐、雷孝思

转引自刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店 1995 年版，第 85 页。

来华耶稣会士中有不少人精通被西方人士视为科学之王的数学，他们通过著书立说，传入先进的数学知识，填补了许多空白。利

① 《明史·意大里亚传》。

玛窦采取与徐光启、李之藻合作的方式(利口授,徐、李记录整理)先后翻译了《几何原本》、《测量法义》、《测量异同》、《同文算指》等数学著作。其中,《几何原本》介绍了希腊数学家欧几里德的几何学,被认为是字字精金美玉,为千古不朽之作。《同文算指》介绍了包括从加、减、乘、除、乘方、开方到比例级数在内的西方笔算之法,有效地弥补了中国传统算法之不足。除利玛窦外,几位来自法国的耶稣会士对中国数学的发展亦起了重大推动作用。曾被法王路易十四授予数学博士的张诚在清宫廷任教期间,将法国数学家巴蒂著的《应用理论几何》译成满文教本。同时相继译出《算术纂要总纲》、《借根方法节要》、《勾股相求之法》、《八线表根》、《比例规解》等书。白晋除翻译《欧几里德和阿基米德几何概论》和《巴蒂应用几何学节要》两本书外,还将西方数学与中国古典数学进行比较研究,并颇有心得。如他发现德国学者莱布尼茨的二进位制和中国的伏羲八卦中的六爻有相似之处,为此特致信莱布尼茨并附上一幅八卦六爻木刻图,这令莱布尼茨兴奋不已。杜德美致力于介绍格列高里的“求正弦矢捷法”和牛顿的“求周径密率捷法”,撰写了《周径密率》和《求正弦、正矢捷法》等书。耶稣会士在数学方面的开创性工作对清代的数学家启发很大。杜德美所阐明的西方“割圆九术”原理,帮助明安图、董佑诚等数学家在三角函数和反三角函数的幂级展开式的研究方面取得明显成果。梅珏成等清代数学家在耶稣会士的数学译著稿的基础上编成了《数理精蕴》,这是一部长达53卷的详细介绍西方数学知识的百科全书,受到康熙皇帝的赞扬。金尼阁、宋君荣、罗雅各等耶稣会士在引进西方数学知识,发展我国的数学方面都产生过重大影响。

在物理学方面,耶稣会士也进行了许多开拓性的工作。明末,利玛窦向皇帝进献西洋自鸣钟,并向钦天监太监详细介绍自鸣钟的物理性能,太监们将利玛窦所言笔之于书,做为观察和研究的参

考。金尼阁来华时亦带来自鸣钟，钟上刻有一手持弓，一手持箭的森林之神，森林之神以发箭报时。经耶稣会士的推动，钟表机械在明末清初的宫廷和官僚士大夫中流行起来。清乾隆年间，圆明园中特设了钟房，请耶稣会士制造钟表。除引进实物外，耶稣会士们还致力于物理学理论的阐述。汤若望撰《远镜说》，阐述望远镜的用法、基本原理及制法。指出光经过望远镜的屈折，凹镜散光，凸镜聚光，凹凸镜相合以放大物像，这是西洋光学传入中国的第一部书。邓玉涵与王徵合译了《远西奇器图说》，系统介绍了物理学中力学的重心、比重、杠杆、滑轮、斜面等理论，对实用机械的构造、西方的农机知识等都有所涉及。

在促进中国医学的发展方面耶稣会士也有不少贡献。利玛窦在《西国记法·原本篇》中阐明了人脑的位置以及人脑在记忆方面的功能。罗雅谷、龙华民、邓玉涵译著的《人身图说》论述了脏腑、脉胳、胚胎、子宫等 28 个医学问题的解决思路。邓玉涵翻译的《泰西人身说概》分上下卷论述了人的生理器官、形态、部位等。张诚、白晋还以西方的医学名著为教材，向皇帝讲解剖学的原理，并结合人体疾病加以说明。在将西方医学理论运用于医学实践方面，耶稣会士进行了不少尝试。徐光启于 1618 年在致家人的信中谈及，一位耶稣会士教其新式用药法“庞先生教我西国用药法，俱不用渣滓，采取诸药鲜者，如作蔷薇露法收取露，服之神效。此法甚有理，所服者皆药之精英，能透入脏腑肌骨间也。”[①] 耶稣会士洪若翰、刘应、罗德先等人还用金鸡纳霜（奎宁）为康熙皇帝治病，收到明显疗效。耶稣会士在输入西医、西药的同时，潜心研究中医和中药，并向欧洲医学界介绍。如法文版的《中国脉诀》、《图注脉诀辨真》等医学著

① 转引自方豪：《中国天主教史论丛》甲集，商务印书馆 1947 年版（上海），第 118 页。

作都出自耶稣会士之手。耶稣会士还在《中国全志》第三卷中译出了中医典籍《脉诀》、《本草纲目》第一卷及《神农本草经》等，并列举了许多中医处方和中药的用途。

耶稣会士的学术传教活动之所以能对明清之际的社会变迁产生影响，以下几方面的原因是显而易见的。

(一)中国上层人物和士大夫对耶稣会士的学术传教活动给予了很大支持，对之优礼有加，破格以待。据记载，利玛窦初来华时，万历皇帝嘉其远来，给赐优厚。士卿以下，重其人，盛与晋接。利玛窦安之，遂居留不去。清初，顺治皇帝曾经24次亲自访问汤若望的住宅，尊称其为“玛法”，并赐以“通玄教师”的称号。康熙皇帝对耶稣会士亦有很深的好感。1775年，北京“南堂”失火，康熙帝除了赏赐1万两白银的重建费外，还赐以御书“万有真原”的匾额一块。他虽然不赞成天主教，但对耶稣会士在促进科技发展方面的努力给予了很高评价，认为如果就天文、绘画、科学、技术等方面言之，中国人和西洋人一比，中国人不过是个小孩。[①] 不少士大夫对耶稣会士的学术传教活动也给予了支持和配合。徐光启、李之藻、杨廷筠等人一面随耶稣会士学习宗教教义和欧洲的科学文化知识，一面协助翻译各种西学读物。据估计，利玛窦在华28年，那些和他交游的中国人士上自大学士、各部尚书，下至士大夫，至少有130余人，仅明代著名学者李贽就与利玛窦会面过三次。

(二)耶稣会士在学术传教的过程中，具有坚毅不拔的宗教热忱和献身精神，他们在教育、文化、科技等领域的贡献使长期生活在自给自足状态下的中国人开始认识和了解西方世界，中国文化也由此得到丰富和扩大。他们通过对世界地理知识的介绍与传播，

---

① 江文汉著：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社1987年版，第106页。

引进了世界意识，冲击了传统士大夫的“天朝中心主义”文化观。通过输入西方的数理知识，丰富了人们的思维方式。通过介绍生物、医学等方面的知识，倡导了一种严谨、求实的科学精神。与此同时，在耶稣会士的影响和帮助下，明清之际出现了一批既懂西学又熟悉中国传统文化的科技群体，梅文鼎、明安图、王徵等都是其中的佼佼者。他们对中西文化交流作出了突出贡献，在我国学术史上产生了重大的影响。梁启超在《中国近三百年学术史》一书中说：“明朝以八股取士，一般士子，除了永乐皇帝钦定的性理大全外，几乎一书不读。学术界本身，本来就象贫血症的人衰弱得可怜。”① “利玛窦、……汤若望等，自万历末年至天启崇祯间，先后人中国，中国学者如徐文定等都和他们交往，对于各种学问有精深的研究。……在这种新环境之下，学界空气当然变换。后此清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢谈经世致用之学，大概受利徐诸人的影响不少。”②明清之际，中国和欧洲都处在从封建主义向资本主义过渡的变革阶段，文化形态十分活跃，两大各自独立的文化系统既有自身历史因素的积累和延续，亦蕴含相互间的扩展与传播，这加速了文化的开放性，影响了社会变迁的历史进程，对此后人类思想文化的发展起了推动作用。莱布尼茨说得好：“正如我所相信的那样，通过一种奇特的命运安排，人类最高度的文化和最发达的技术文明今天仿佛汇集在我们大陆的两端，即欧洲和位于地球另一端的‘东方的欧洲’——支那(人们这样称呼它)。或许是天意要达到这样的目的，当着这两个文明程度最高(在地球上又相隔最远)的民族携起手来的时候，逐渐把位于它们两者之间的所有民族都

---

① ②梁启超著：《中国近三百年学术史》，中国书店 1985 年版，第 3 页、第 8 9 页。

引入了一种更合乎理性的生活。”[③] 毫无疑问，明末清初形成的东西文化交流格局是当时中国以自身强大维护国家独立与主权的结果，这使得灿烂的中华文化得以传入西方。可以说，中外文化交流的历史机遇，为耶稣会士影响中国社会的变迁提供了可能。

（三）文化“误读”现象的客观存在，也使耶稣会士能够在中国的社会变迁中有所作为。“人在理解他种文化时，首先自然按照自己习惯的思维模式来对之加以选择、切割，然后是解读。这就产生了难以避免的文化之间的误读。”[④] 明清之际的上层统治者和士大夫对耶稣会士所传播的西方文化科学知识进行了“误读”，并产生了两种截然不同的观点。一是受狭隘的民族中心主义观念的影响，对西方文化科学知识产生无意或有意的偏见，这在清康熙朝以前人数并不很多，康熙朝以后才发展成一种主导性的观念。传统社会本身所具有的惰性力及依附于这个社会肌体上的一部分人，在怀疑和恐惧之中阻挠和破坏中西文化交流。二是将西方的科学文化想象得十分美好，予以了理想化的误读，这种观念在康熙朝以前居主导地位。有趣的是，在耶稣会士中也存在着对中国思想文化的误读。他们热衷于向欧洲介绍中国的思想文化，而这种经过误读的内容已经明显偏离了中国思想文化的本来面目，他们笔下的中国成了理想国。在耶稣会士所撰写的大量著作、回忆录及通信集中都可以读到他们对中国赞叹不已的词句，这明显地影响了欧洲的启蒙思想家。莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰等人不同程度地从耶稣会士的文字中误读到令他们兴奋的新思想，或从其中找到了与他们思想的契合点。浪漫的“误读”明显刺激了他们的想象力和创造力，这已

---

③ 安文铸、关珠、张文珍编译：《莱布尼茨和中国》，福建人民出版社 1993 年版，第 103 页。

④ 见乐黛云、勒·比雄主编：《独角兽与龙——在寻找中西文化普遍性中的误读》序言，北京大学出版社 1995 年版。

得到验证。法国学者谢和耐指出："当时耶稣会士们为向中国传入某些欧洲科学的努力是令人赞叹不已的，我们既不能否认传入的大部分知识对中国人说来都是新鲜的，又不能否认其重要意义。但在这一问题上要避免犯两种错误。第一种错误在于把传入的科学看得比它的实际情况要先进得多。第二种错误在于认为中国人一切都要向西方学习，不要把传教士们的布教活动有时在中国人中引起的批评或缄默都计在愚昧、仇外和狭隘地坚持他们的传统的帐上。"[①] 这一见解十分中肯。

历史上，耶稣会士竭力反对欧洲的宗教改革，以绝对服从教皇相标榜，是一个逆历史潮流而动的宗教团体。他们来到中国后，在思想立场上并没有发生什么本质的变化，但由于面对的不再是欧洲的基督教改革派，而是占主导地位的封建统治势力，为了站住脚跟，便于生存和发展，他们改变了传教策略，以学术传教取代武力传教，并在客观上为中西文化交流作了许多工作。但是，他们心目中只有上帝、教皇，力图将中国纳入基督教的范畴。因此，在向中国传播西方文化科学知识时，以天主教的教义、教规作为标准，凡是与教义、教规相违背的就决不涉及，凡是与教义、教规没有太大冲突的就大胆传播。这就势必形成双重性格，有时不免陷入宗教与科学的尖锐矛盾之中，使得他们在明清之际的社会变迁中起着功过参半的作用。对此，李约瑟将耶稣会士在华的表现归纳为六大贡献和五大谬误。这六大贡献是：传入了远比中国传统经验方法好得多的欧洲预报交食的办法；带去了用几何分析法解释行星运动的明确说明，并带去了为此所需的欧几里德几何学；几何学还在许多别的方面被加以应用，如日晷计时及测量等；地圆说及用经纬线把地

① （法）安田朴、谢和耐等著，耿昇译：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社 1993 年版，第 68—69 页。

球划为若干长方格；14世纪新代数学及许多新的计算方法、计算器械的传入；仪器制造、刻度、测微螺旋等新技术的输入。五大谬误则为：带去的世界图式是托勒密——亚里士多德的封闭的地心说；多数人阻挠哥白尼学说的传播；在岁差问题上，以错误的理论代替中国人不提出任何理论的谨慎态度；把二十八宿和黄道带混淆起来，又毫无必要地引人赤道十二宫；把希腊黄道坐标强加于基本上使用赤道座标的中国天文学。[①]无疑，这一见解是很公允的。另外，清雍正、乾隆、嘉庆时期，由于深刻的政治、经济原因和复杂的社会合力，清政府实行了禁教及闭关的政策，中西思想文化的接触和交流被迫中断，这也使得耶稣会士无法继续通过学术传教来影响封建社会的变迁。于是，当欧洲近代经济文化飞速发展的时候，中国却在闭关自守中远远地落后了。

---

① 参见李约瑟著，《中国科学技术史》翻译小组译：《中国科学技术史》第4卷第2分册，（北京）科学出版社1975年版第641—644页。

第三章

基督教的宣教事业与晚清社会的变迁

禁教，使得教会势力的活动在很长一段时间内陷于沉寂。鸦片战争前后，西方传教士再次进入中国，并从沿海向内地发展，至19世纪末，基督教在华宣教事业有了长足的发展，教会的社会基础迅速扩大。据统计，1900年时，基督教在华从事宣教事业的团体达61个之多。1901年时有基督徒8万人，1904年激增至13万人。① 与此同时，教会推行宣教事业的方式有了许多改进，除着意培植中国的教会领袖，鼓励他们从事自发性的传教工作，以及促使教会事工制度化外，还积极介入科技、文化与政治领域，以自身的努力影响社会的变迁。由于教会人士的努力以及政治环境的变化，许多中国民众对包括基督教文化在内的西方文化由仇恨转为尊重和熟悉，并愈益承认其在中国社会中的特有价值，这有助于克服狭隘的民族意识，推动世界大同观念的形成。

---

① 王友三主编：《中国宗教史》下册，山东齐鲁书社1991年版，第999页。

一、基督教的宣教事业与晚清科技的变迁

鸦片战争以前的很长一段时间里，中国科学家在闭关自守的环境中，虽曾通过艰辛努力取得过一些科学成就，但由于失去与世界科学的联系，从而使自己的研究囿于局部范围，统治者对科技的不重视，又使这一领域长期处于落后状态。鸦片战争以后，社会的转型导致以求强求富为核心内容的洋务运动的兴起。此后，晚清社会在大规模引进西方技术装备的同时，对西方的近代科技也进行了大量的引进，参与引进的既有军工企业系统、政府机构，还有教会系统。其中，教会系统通过传教士，将宣教事业与科技引进结合起来，促成了数学、物理学、化学、天文学、地质学、生物学等学科的系统输入，在晚清科技的变迁中起着十分突出的作用。

宋元时期，我国数学的研究曾居于领先地位，但从 15 世纪以后出现了明显的衰退。明末清初，在耶稣会士的倡导下，这项工作取得了一定的成就。雍正时期驱逐耶稣会士后，实行闭关锁国政策，西方数学知识的传入基本停顿下来，尽管其后一些数学家竭力发展宋元数学研究的成果，但和西方数学相比，同一时期的中国数学已显得十分落后。基督教会鼓励传教士大力推进宣教事业，支持他们中对数学有造诣者与中国数学家一道共同开展数学研究，以缩短中西数学间的差距。传教士对中国近代数学的主要贡献在于输入了西方数学的最新成果，他们在从事这项工作时，由于受到语言等方面的困扰，往往采取了与中国著名数学家通力合作的方式进行。伟烈亚力与李善兰从 1852 年起，用了 4 年时间在明末徐光启与利玛窦翻译《几何原本》前六卷的基础上翻译了后九卷，并于 1858 年刊刻出版，使欧几里德几何体系得以完整传入中国。接着，

伟烈亚力又与李善兰合作，翻译了美国罗密士的《代微积拾级》和英国棣么甘的《代数学》。前者是一本介绍几何和微积分的著作，全书共18卷。伟烈亚力认为，此书可作为学习微分、积分的入门之助，将来中国数学日益上进，都与微积分这个基础分不开。后者是一本介绍西方符号代数学的著作，共13卷。傅兰雅与华衡芳合作，翻译了《微积溯源》，共8卷。内容主要是介绍微分法、积分法、微分方程及其应用。与李善兰、伟烈亚力合译的《代微积拾级》相比，《微积溯源》所包含的高等数学内容更多，水平更高。此外，傅兰雅与华衡芳翻译了《代数术》25卷、《三角数理》13卷、《代数难题解法》16卷、《决疑数学》10卷。其中的《决疑数学》一书系伽罗威的《概率论》与安德森的《概率机会与均值理论》的合译，被认为是第一部详细介绍概率论的书。书中除介绍概率论的一般知识外，还介绍了概率论在天文测量及物理学方面的应用，引起学术界的重视。傅兰雅还与其他数学家合作，翻译了一系列数学著作，与江衡合译《算式集要》4卷，与徐寿合译《周幂知裁》1卷，与徐建寅合译《运规约指》3卷和《气象显真》4卷，与赵元益合译《数学理》9卷。上述不少数学著作被新式学堂所采用，作为学生的教科书，但其意义远不止于此。由于翻译者在这些书中创译了一系列的数学名词和数学符号，为我国近代数学的发展做了许多奠基性的工作，一些术语和符号一直沿用到今天。这些译著风格不尽相同，如伟烈亚力和李善兰的译著较为精湛深刻，傅兰雅和华衡芳的译著通畅易懂，内容较为充实，但都是中外学者共同的工作成果。诚如伟烈亚力所指出的："君(李善兰)固精于数学，于几何之术心领神悟，能言其故。于是相与翻译，余口之，君笔之，删芜正讹，反复详审使其无有疵病则君之力

为多。”① 精诚合作，取长补短，共同促进了数学的近代化。

西方物理学发展到 18 世纪时渐趋成熟，并形成了自己的体系。19 世纪 50 年代以后，随着近代科技的大量输入，经传教士之手，新式物理学知识也随之传人。值得指出的是，1900 年以前，传教士在介绍西方物理学成就时，往往使用“格物”这一词语作为物理分支学科的总称，表示力、热、光、电等方面的综合内容。如林乐知译的《格物启蒙》，丁韪良译著的《格物测算》、傅兰雅辑译的《格物释器》等便属这类内容。由此可见，当时是将物理学包涵在“格物学”之中。直到 1900 年，日本在华教习藤田丰八将由饭盛挺造撰写的《物理学》一书译成中文，一些物理词汇如物理学、物理实验等才正式在中国面世并沿用至今。尽管如此，格物学所研究的对象和西方物理学所研究的对象是相同的，将格物学作为早期物理学的译名，为以后中西在物理学领域的交融奠定了基础。在中国物理学各分支学科的变迁方面，传教士也做了许多开创性的工作。力学方面，艾约瑟与李善兰合译了系统介绍牛顿力学的《重学》，全书共 20 卷，阐述了静力学、动力学和流体力学的基本原理；伟烈亚力与李善兰合作翻译出版了《谈天》一书，将万有引力和天体力学知识介绍到中国来。光学方面，除艾约瑟与张福僖合译了《光论》外，金楷理与赵元益亦合译了《光论》，两者都传人了光学知识，但后者的译本深人介绍了几何光学与波动光学，较之前者系统性更强。电学方面，傅兰雅与徐建寅合译了《电学》，对 19 世纪中叶以前的西方电学知识作了全面介绍。热学方面，有《热学图说》、《物体遇热改易说》等译著问世。晚清，对西方物理学各分支学科的介绍有的停留在一般层次上，侧重于知识的传播，但也有一部分水准较高，尤其

---

① 转引自林庆元、郭金彬：《中国近代科学的转折》，鹭江出版社 1992 年版，第 86 页。

在力学和光学方面的成果较为显著。

洋务运动之前，中国人所了解的化学知识十分有限，真正系统地接受近代化学基础知识和理论是在洋务运动时期，其中合信、傅兰雅和徐寿做出了突出贡献。合信是一名传教士医生，他通过上海墨海书馆于1855年出版了《博物新编》一书。全书共3集，第一集介绍了初步的化学知识，如56种元素、氧气及氢气的性质和制造方法等。此书没有引入西方的化学符号，在用汉文介绍化学知识时显得较为含混，如称“氧”为“生气”或“养气”，称“氢”为“水母气”或“轻气”，称“硫酸”为“磺强水”，称“硝酸”为“硝强水”或“水硝油”等。由于在这之前几乎没有这方面的专书，此书便成为徐寿等中国学者步入化学王国的入门之书，它在中国近代化学史上的开创性作用不容忽视。继《博物新编》之后，一批西方的新式化学著作相继介绍入中国，影响较大的是傅兰雅与徐寿合译的几部著作。如《化学鉴原》6卷、《化学鉴原续编》24卷、《化学鉴原补编》6卷、《化学考质》8卷、《化学求数》等。这些著作除讲述化学的基本原理和重要元素的性质外，还介绍了有机化学、无机化学、化学的定性和定量分析等方面的理论。京师同文馆的传教士教习毕利干于1881年翻译出版了《化学阐原》，此书根据“取意造字”的原则，按照元素的特性造字，以方块字命名，使用起来虽不方便，却是较早的一部普通化学书籍，曾作为京师同文馆的化学教材。一些学者认为，是徐寿完成了对西方近代化学的介绍。确实，徐寿在化学领域功不可没，从直接翻译和参与翻译的8部化学著作来看，他往往先作综合性的一般介绍，然后进入具体领域，并注重理论研究与实践应用的结合，取得可喜成绩。以化学元素的中文命名为例，徐寿经过反复推敲，独具匠心地取英文第一个音节造新字，巧妙地用音译的方法，译成了汉字。这样，一连串的化学元素便都有了自己的汉语称呼。绝大部分的金属元素的名称，如钾、钠、锰、镍、锌、钙、镁、钴等

一直沿用到今天。但是，我们不能因此而否定传教士学者的开风气作用。传教士学者肇其端并使化学研究初具规模，徐寿等中国学者在此基础上将介绍与研究引向深入，这才是公允之论。

鸦片战争之后，魏源在《海国图志》中用近3万字篇幅介绍地球和行星绕日运行及其产生的种种天文现象，并附有地球沿椭圆形轨道绕日运行图、日月食图、四季寒暑图等，被认为是国内较早公开肯定哥白尼学说和开普勒定律的材料。此后，一批传教士充分认识到传播西方先进天文学知识的巨大科学价值和社会价值，在这方面进行了许多努力。1849年，合信于广州出版了《天文论略》，哈巴安德在宁波出版了《天文问答》，分别介绍了天文学的一些基本知识。1853年，墨海书馆出版了慕维廉撰辑的《地理全志》，全书共15卷，其中的第9卷除论证地球为椭圆形外，还翔实地阐述了牛顿的万有引力定律、开普勒原理以及各种行星与太阳的距离、赤道径长、公转周期等。1858年，伟烈亚力和李善兰合作翻译了《谈天》一书。该书分论地、命名、测量之理、地理、天图、日躔、月离、动理、诸行星、诸月、慧星、摄动、椭圆诸根之变、逐时经纬之差、恒星、恒星新理、星林、历法等18卷，系统介绍了地圆说、日心说、地动说、万有引力、摄动原理及其计算、天体各星运行规律、太阳黑子的观测数据，几乎将天文学发展的各个重要时期的成果和学说概括无遗，被时人视为最完备系统的天文学教科书。1874年，徐建寅出版了《谈天》的增补本，将截止到1871年止的西方近代天文学的最新成果补充了进去。1882年，丁韪良撰写了《西学考略》一书，在其中的“西学源流”一章中介绍了欧洲各天文学流派的学说，对天体运行三定律和星云假说也有简明扼要的介绍，其虽未超出《谈天》的范围，但有些内容却是《谈天》所未涉及的。此外，林乐知和郑昌棪合译了《天学启蒙》，此文分为论地球并地球之动、论月并月之动、论太阳所属天穹诸星、论日、论恒星、论分画天穹之用、论日月

诸星行次亘古不紊等部分，线索清晰，深入浅出，并附有精美画图，是一篇具有启蒙性质的科普文章。传教士在天文学方面所做的努力，扩大了中国人的视野，影响了天文学的变迁。

工业革命之后，西欧的采矿业不断发展，从而刺激了对地层的考察和研究，产生了一批象英国的查理·赖尔这样的杰出地质学家，地质学理论日趋成熟。洋务运动初期，军事工业和民用工业的兴起对中国的地质学研究提出了很高的要求，在这种情况下，基督教会的一些成员便开始致力于着手将西方的地质学介绍到中国来。先是慕维廉于 1857 年撰写出版了 10 卷本的《地理全志》，在其中的地质学部分，介绍了七大类的知识：(1)岩石变迁及形质、化石、矿石；(2)地势、平原、高原、地洞、冰山、火山、地震；(3)水、海洋波浪、潮汐、泉水；(4)空气、风、雨、电、气象；(5)光、虹、光色、日月、磷火；(6)生物分布和人种分布；(7)地球、行星、寒暑一昼夜等。该书第一次使用了“地质”的概念并确定了研究的范围和对象。此后，玛高温和华蘅芳合译了查理·赖尔的《地质学纲要》，并以《地学浅释》为名在中国出版。该书介绍了欧洲许多地区的岩层和化石，从理论上进行总结，提出了地质运动规律的学说。同时，对地质学各派学说加以评论和介绍，并在考察化石与岩石历史演变的基础上，提出了“生物渐变”这一十分重要的概念，出版后曾作为教科书广泛流传，是一部关于地质学的启蒙之作。继《地学浅释》之后，传教士文教治于 1881 年出版了《地学指略》，该书研究了地球的历史，阐述了地球形成的地质年代，对每一时期的矿石与岩石的形状、性质、化石和古生物的演变均有明确的论述。傅兰雅于 1884 年出版了《矿石图说》，对矿石的种类、化学成分、结构等进行了具体论述，为矿藏开采提供了有益的知识。

生物学的输入与变迁，亦是晚清科技变迁的一个重要组成部分。在植物学方面，韦廉臣与李善兰合作，于 1858 年将英国学者林

德利的《植物学基础》一书节译后以《植物学》为名出版。该书对植物体内部的组织结构进行了研究与记述，介绍了植物器官的生理功能和近代植物的分类法。韦廉臣和李善兰在翻译此书的过程中还创译了不少专业术语，如第一次使用了“植物学”一词便是一例，后来日本也逐渐采用“植物学”而废弃原先使用的“植学”，足见其影响之大。傅兰雅对植物学在中国的传播也做出了积极贡献。他先后编译了《论植物》、《植物须知》、《植物图说》等一系列著作，对西方近代植物学知识进行了系统介绍。在医学方面，西医书籍经传教士之手陆续介绍到我国。早在1851年，合信就编译了《全体新论》，从解剖学意义上分别对骨、肉、眼、耳、内脏、肝、肠、五官、血管、神经等的构造、部位、功用进行了介绍。此外，嘉约翰、傅兰雅、德贞等人分别编译了解剖学、眼科学、外科学、内科学、药物学、皮肤科、妇儿科等方面的书籍数十种，由江南制造局和北京同文馆印行。其中，仅嘉约翰一人便编译出版了20余种医书，主要有《西药略释》、《眼科撮要》、《割症全书》、《炎症》、《内科阐微》、《皮肤新编》、《内科全书》等。这些书籍的问世，促进了西医在华的传播，有助于中西医并存局面的形成。

基督教会在推动科技变迁的进程中，充分利用报刊这一媒体，大力宣传科学思想，普及科技知识，较为突出的除《万国公报》外，还有《中西闻见录》和《格致汇编》。

《中西闻见录》是洋务运动时期由丁韪良等人创办于北京的一份期刊，以传播西方的近代科技为主旨。据统计，该刊共发行了36号，刊载文章361篇，其中有关科技的文章166篇、杂记82篇、寓言24篇、其他89篇。按篇数计分别占总篇数的45.9%、22.7%、6.7%、24.7%，从中可以窥见有关科技的文章几乎占了一半。① 该

① 张剑：《〈中西闻见录〉述略》，上海《复旦学报》1994年第4期。

刊所反映的科技内容较为广泛，涉及天文学、地理学、物理学、化学、地震地质学、矿物学、解剖学、法医学、防疫学、药物学、动物学、植物学、农学等。还附带介绍了高空探测、钢铁冶炼、铁路修筑、玻璃制造、火车、汽车、轮船、起重机、新式枪炮、最新天文望远镜及机械制造、最新电报电话发明等多方面的基础技术知识。为了传播这些知识，该刊采取了新闻报导与历史、科技知识与实际应用、文字与示意图相结合的形式，以加深读者的感性认识。当然，该刊不仅发表生动活泼、浅显易懂的科普文章，也以一定篇幅介绍比较抽象的理论。如《恒星动论》和《论分光镜》分别对恒星的演化及光谱分析进行了介绍；《泰西制铁之法》介绍了铁矿的类别和西方最新的炼铁轧钢技术，并附有具体的流程示意图。

《格致汇编》是在《中西闻见录》停刊之后，由傅兰雅主编的介绍科学专门知识的刊物，与《中西闻见录》具有继承关系，被一般研究者视为《中西闻见录》的后身。其办刊宗旨在于通过介绍科学知识，刊登科学译著、有关科学问题的讲义或讲演记录，以满足中国人日益增长的对西方科学知识的渴望，培养探索的精神。同《中西闻见录》一样，《格致汇编》涉及的范围亦很广，举凡西方科学技术新知无所不包。在前后所出 60 卷中，广泛介绍科学理论、科学方法、科学仪器、天文、气象、物理、化学、数学、计算机、动物学、植物学、潮汐、医学、药物学、细菌学、免疫学等知识。还介绍了制皮革、造啤酒、造水泥、造桥梁等方面的工艺技术。一些机械的制造，如印刷机、制冰机、榨油机的制造等亦有涉及。此外，还刊登了巴斯卡、富兰克林等著名科学家的传记。

晚清，基督教会在推动宣教事业发展的同时，大力影响科技在中国的变迁，呈现出鲜明的时代特色。传教士输入的科技内容基本上都是西方近代自然科学的最新成果，具有明显的先进性。许多自然科学成果在西方问世不久即被介绍到中国，有的甚至是当年在

国外出版，当年由传教士组织翻译，次年即出版译著。与明末清初输入西学时存在支离破碎的状况相比，晚清引进的内容较为完整，几乎涵括了西方自然科学的各个学科领域，快捷性和系统性又为晚清科技的变迁创造了有利条件。此外，在输入西方自然科学方面，针对性明显加强，强调引进的内容应适应近代化建设的实际需要，对于那些能够帮助建厂采矿和练兵制器的学科予以优先引进。

宗教是对现实生活的虚幻的反映，科学是对自然和社会存在的真实反映，基督教的宣教事业与科技的传播从本质上说是对立的两极，但在晚清的社会现实中却存在着渗透和互补的关系，如何解释这种历史和社会的复杂所在呢？在欧洲历史上，基督教与科学历来是两大文化力量，相互之间的联系十分密切。基督教重视吸收科学的成果，以壮大和发展自己。如托马斯·阿奎那在奠定经院哲学时，曲解了古希腊的科学精神，加进了许多神学的偏见，但却将古希腊科学与基督教义结合起来，使亚里斯多德学说、托勒密的天文体系和盖伦的医学成果成为基督教自然观的一部分。中世纪以后，基督教不断地处在变革之中，教会人士将认识自然、发现自然的规律看作是人对上帝应尽的“天职”，对宗教的狂热促使他们克服种种困难，努力研究科学，从而对近代科学的萌芽起了促进作用。晚清的在华基督教会人士继承了这种传统，他们中的一些人在科技变迁的过程中，试图将宗教与科学揉合起来，使科学服从于宗教的目的。1878 年，韦廉臣强调凡所编之书应合乎科学原则，但要利用每一个机会引导读者注意上帝、罪恶、拯救等真理；傅兰雅却提出宗教应与科学分离的主张，遭致其他传教士的反对，这表明在教会内部对这一问题存在着明显的分歧。尽管如此，宗教通过吸收科学成果确实壮大了自己，也有意无意地扩展了科学的思想，传播了科技的成果，这对晚清社会的变迁具有积极意义。科技水平是检验一个国家近代化水平的重要标志，西方科技的输入对中国经济

的发展产生重要影响，开阔了人们的视野，增进了人们的知识，培育了一批具有先进科学技术知识的人才，提高了社会的总体科技水平。从思想领域来看，科技输入产生的变迁作用也是十分明显的。占主导地位的儒家学说强调“天圆地方”，认为太阳是绕着地球旋转，早晨从东方升起，黄昏从西边落下，周而复始，千古不变。《谈天》等天文学著作则告诉人们，是地球绕着太阳旋转，而不是太阳绕着地球旋转，这就有力地冲击了“天不变，道亦不变”的封建理论，为晚清的社会变革提供了独到的思维视角。再如西方地质学说在中国的出现虽然并未马上导致中国近代地质学的产生，但这一学说贯穿了“渐进”的科学观念，在政治思想和哲学领域产生了巨大的效应，为维新思想家的变法图强主张寻找到了理论基础。

我们肯定基督教宣教事业对晚清科技变迁的作用，但也应该指出，在半封建半殖民地的条件下，与西方相比，我国科技仍然大大落后了，封建制度束缚了科技的进一步发展，先进科技的输入并未给国家带来富强。由此，我们不能过于夸大科技变迁对晚清社会的作用。

二、基督教的宣教事业与晚清儒学的变迁

基督教的宣教事业与晚清儒学的变迁之间存在着一定联系，这种联系导致了两种不同文化形态的冲击、碰撞和融合，在传教士和中国士大夫阶层中引发了许多的争论，并在各自的行为处事中留下了印记。

19 世纪 60 年代以前，基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主。多数传教士在抨击释道两教的同时，对儒学也颇多

非议，认为很难将孔子和耶稣混为一谈，要么是孔子，要么是耶稣，二者必居其一。在中国传统知识分子之间，则广泛存在着“内夏外夷”的世界观、“重本轻末”的价值观、“西学中源”的文化观，这构成了天朝意识。这种意识对于中国文化发展的连续性以及反抗外来侵略曾起过有限的积极作用，但其墨守成规的特点和对西方文化冲击的非理性回应严重阻碍了近代中国人学习西方，走向世界的历史进程。基督教宣教事业与儒学之间的冲突，是一场广义的文化冲突，传教士在一定程度上代表着当时堪称先进的西方文化，传统知识分子则是儒学的坚定捍卫者，双方之间的矛盾一度达到了十分尖锐的程度。“一旦把传教士对绅士的敌视与绅士对传教士的怨恨摆在一起来看，人们对于十九世纪中叶以后在中国出现的文化冲突的深度和强度便有了一定的认识。”[①] 由于双方处于不同的地域环境，具有不同的语言系统、思维方式、人生价值、文化体系，他们之间的对立便不可避免。由官绅和知识分子鼓励许多平民参加的反洋教活动在各地屡屡发生，酿成多起震惊中外的教案，便说明了这一点。冲突的直接后果使中国传统知识分子和士大夫的眼界日益狭隘，一次又一次地失去自我更新的机会。对基督教会而言，由于没有在儒学占主导地位的国度里获得传统知识分子和士大夫阶层的支持，人教者便十分有限，直到 19 世纪 70 年代初教徒人数尚不足 1 万名。基督教人士开始意识到，只有对儒学进行必要的妥协并加以利用和改造，才能够使中国的统治集团和士大夫阶层逐步接受并理解基督教的原理。于是，基督教文化与儒学开始被人为地结合在一起，“孔子加耶稣”方针的提出，成为基督教在华宣教事业转移重心的重要标志。一部分思想较为灵活开明的官绅和儒士，

---

① [美]费正清编：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社 1994 年版，第 624 页。

在对传教士所传播的西方文化(包括基督教文化)进行思考和研究之后,对此也默默地予以接受。

从19世纪60年代末起,粗通汉学的传教士们"援儒入耶",通过宗教宣传品,尝试在基督教与儒学之间建立密切联系。

传教士极力寻找儒学与基督教教义之间的共同点。林乐知于1869年12月4日至1870年1月8日,在其主编的《教会新报》上连续五期发表了题为《消变明教论》的长篇文章,开始了将儒学与基督教教义结合起来的尝试。他认为,儒家学说重五伦,即重君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,基督教的教义中对此亦十分重视;儒家学说重五常,即仁、义、礼、智、信,基督教教义中亦有与此相对应的内容;儒家学说强调君子应三戒,即少之时血气未定戒之在色、及其壮也血气方刚戒之在斗、及其老也戒之在得,《圣经》上也有上帝"十诫"的提法;二者完全可以相辅相成,共同发展。继林乐知之后,花之安编写了一本名为《自西徂东》的书,于1884年在香港出版。全书共五卷七十二章,几乎每章都引用了儒家经书和典故来宣传基督教思想。第一章《周济穷民》引用了《孟子》中关于"仁"的论述,并强调其与基督教的"爱人"思想的一致性。第四章《抚救孤儿》,引用了《孟子》中"逸居无教,其不近于禽兽者几希",以说明基督教对孤儿的教育也是十分重视的。全书引证的儒家经典有《易经》、《诗经》、《尚书》、《周礼》、《论语》、《孟子》、《中庸》及各种史籍,表明作者对儒学基本理论有一定的认识。

儒学与基督教教义之间确实存在着共同点,但不可否认也存在着明显的差别,一些传教士不惜对儒学进行改造,以使之与基督教教义相吻合。在基督教和儒学中都有"上帝"一词,基督教是一神教,基督教中的上帝是宇宙一切事物的创造者,是天下万物的本源。儒学经典中的上帝只是主宰世界或世间一方的神,属多种神之一,且不具有宗教的排他性,两者的内涵是不一样的。但是,一些传

教士却有意忽视这种差别，强调儒学经典中的上帝与西方基督教中的上帝是一回事，并指出中国古代就有上帝，古代圣贤们也都信奉上帝。这样做不免陷入望文生义的境地，但也由此看出传教士的良苦用心，以及在推进基督教宣教事业过程中的不择手段。

传教士对儒学经典进行剪裁引证，并广泛地引用中国典籍充当论据，将儒学与基督教教义揉合在一起，这样做既有其宗教的动机，也有其他方面的考虑。花之安在《自西徂东》的自序中揭示了他之所以致力于将基督教教义与儒学嫁接的用意，在于促使中国士人随传教士共往西国，真心求耶稣之理，然后自西往东，与中国儒教之理同条共贯。理雅各则告诫在华的传教士，只有"直到透彻地掌握了中国人的经书，亲自考察中国圣贤所建立的道德、社会和政治生活基础的整个思想领域，才能被认为是与自己所处的地位和担任的职务相称"。[①] 安保罗在发表于《万国公报》的《救世教成全儒教说》一文中，主张奉儒教者，正宜合救世教而一，彼此相为勉励，齐驱并辔，努力争先，务期底于止善止真之地，而无远弗届也。丁韪良则认为，没有任何东西妨碍见解正确的儒教徒以耶稣作为世界的福音而接受之，这并不需要他放弃对中国人说来孔子是特殊教师的信念。"孔子加耶稣"这一公式对儒教徒说来已经没有不可逾越的障碍。这些见解虽然角度不同，但都共同强调了在儒学与基督教之间建立密切联系的必要性。

由于近代基督教是在西方炮舰和不平等条约的保护下才得以在中国传播的，带有明显的文化强制移植的特征，其与儒学的结合便不具有平等性。有的传教士用基督教来包容儒学，用耶稣压孔子，一面赞赏儒学中的纲常名教和伦理道德观念，一面却认为儒学

① 理雅各：《中国经典》绪论，转引自顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1991 年版，第 190 页。

并没有揭示出这些观念的真谛，只有基督教才能挖掘它们的本义。在对孔子和耶稣的评价上，多数传教士认为孔子虽然伟大，但远不及耶稣，孔子算不上那种是为天下后世取法的完人，而耶稣可作世人的万代楷模。此外，一些传教士对儒学采用实用主义态度，明显存有崇古儒和早期儒学（先秦时代的儒家及其主张），贬近儒及其学说（宋代以后的理学派别和思想），甚而肢解儒学体系的倾向；有的还错误地将基督教文化中的消极部分与儒学中的糟粕部分加以结合，这些对儒学的发展产生不良影响。基督教在华势力具有政治、经济等方面的优势，尽管士大夫和知识分子一直试图保持儒学的独尊地位，但一度难以与基督教的力量相抗衡，二者的结合几乎使儒学处于被改造，被包容的境地。当然，儒学发展到晚清已进入了没落时期，很难在维系社会稳定、巩固政权及统一道德等方面有所作为，对其进行更新改造是势所必然。将儒学与基督教教义结合起来，既在一定程度上拆除了横亘在二者之间的樊篱，促进基督教的在华传播，也易于激发危机意识，利于儒学的复兴。

同其他思想文化领域的情形相似，儒学与基督教的结合使二者在教育上也产生微妙变化。谢卫楼认为，“我们要用基督精神使新传人的教育活跃起来，以提高人民的智力、物质，特别是精神水平。”① 他主张打破儒学在学校教育中占居主导地位的状况，以基督教来主导学校教育，使西方的教育观念、价值、模式更易于推行。(1)新传入的教育需要基督教，它可以约束儒家在知识上的傲慢态度。“中国需要西方学者准备给予的哲学与科学知识，但是她需要从基督教教师那里接受这样的知识，这些教师将始终使学习者认识到已经获得的些许知识仅仅是通向不断拓展的知识领域的阶

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 28 页。

梯”(2)新传入的教育需要基督教给中国带来正确的宇宙观。因为“如果西方的哲学和科学传到中国而脱离基督教，儒家学者将以骄傲自满情绪来接受新学问，发现它仅仅是二千余年儒家学说的佐证和更详尽的说明”(3)新传入的教育需要基督教为之提供道德品质的坚定基础。“中国需要更新道德品质，唯有基督教能够完成这项工作。没有这种更新，光是增加知识，改变社会的外部条件，是没有力量把中国从自古以来的自私奴役下解救出来的，也无法使人凭良心工作，他们的生活也无法使上帝喜悦”。(4)新传入的教育需要基督教赋予它以真正的最高目标。因为“儒家文化本身没有强大的推动力足以克服自私，并激励人们热情工作，以实现他们的正义和义务的理想”。(5)新传入的教育需要基督教来帮助中国抵御西方文明的罪恶。照他的理解，“脱离基督教的西方文化已经给中国、日本和印度带来了新的罪恶，这些异教文化中固有的旧恶越发变本加厉，历史上黑暗的道德记录只有通向未来更加黑暗的道德观”。(6)新传入的教育需要基督教提供普及这种教育的动机。因为“基督福音宣讲到那里，教会就有责任教育男女老少读圣经，这样他们就能从永恒真理的源泉里吸取生命的水”。[①] 在这份冗长的名为《基督教教育对中国现状及其需求的关系》的文章中，谢卫楼对儒学及其占主导地位的教育显然是不满意的，对西方文化的阴暗面也有所揭示，但显而易见的是通篇充满着对基督文化的赞美，充满着对伴随西方新式教育进入中国后基督教应发挥重要作用的强调，基督教文化的优越性在文中反映的十分充分。按他的意见，就是要以基督教的爱、基督教的目标、基督教的希望的金线，渗透于在中国施行的西方教育的经和纬之中，使之成为无比强大、无比

---

① 陈学恂:《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 28—33 页。

绚丽的对中国人民极端有用的织物，这反映了一部分传教士的见解。狄考文主张进行全面的教育，用中国语言施教，但更强调在强大的宗教影响下施教，其步骤是：从小规模学校开始，然后逐步扩大；尽可能多招收基督徒家庭的子女；采取一些措施保证学生不要变动过快，以维持有效的宗教影响；和学生应有大量的个人接触并让虔诚有力的布道充满每一所学校。“总之，学校里的宗教影响是最重要的事情。有了它，就有希望取得伟大成果；没有它，学校至少是废物。因此，学校的负责人应该不遗余力，促成宗教影响的优势，对此不容许横加干预。”① 由此可见，就学校教育而言，传教士对传统儒学的地位提出了明显的挑战，并将基督教文化做为一种理想模式大加宣扬并在学校教育中不遗余力地推行。

当然，对基督教与儒学的关系，一些传教士也有客观的认识，这种认识主要基于儒学在晚清仍具有较广泛的社会基础和影响力，并仍然作为统治阶层的思想支柱。要在中国传教，就必须借重儒学。反映在学校教育中，尽管有的传教士认为，应当尽量减少乃至取消儒学经典，因为它是异端教义的集中体现，而且教授儒学经典是浪费时间，但一些开明的传教士却极力主张既要教《圣经》，也要教儒学经典，儒学经典应当占有一席之地。理由是：如果忽视儒学经典，便会使教会学校的学生在中国不可能通过任何其他方式获得地位与影响。另外，作为一个中国人要掌握自己的语言文字，迄今为止只有一种方法，那就是学习儒学经典。如何在学校中开设儒学课程？这令传教士们困扰不已。有的传教士（如潘慎文）主张，在教会学校里，应要求每一个学生记忆背诵《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《诗经》、《尚书》，对于准备参加科举考试的学生还应

① 陈学恂：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 24 页。

当要求他们学习《礼记》、《春秋》和《易经》,并保证用总课时 1/3 或 1/2 的时间来学习儒学经典。但是,为了消除异端教义的影响,应当为学生准备一份关于儒学经典的基督教注释手册。不仅教会学校开设儒学经典,传教士本身也应该加以学习,用 8 至 10 年的时间读完《四书》、《五经》,并学习道释典籍,以便详尽了解中国文化,更好地进行传教。[②] 在这种观念的影响下,一些教会书院往往将儒学经典、《圣经》和西学同等对待,开设出三者合一的具有拼盘式结构的课程。

有远见的传教士认识到,尽管基督教在华的长期目标是最终完全取代儒、释、道,使中华归主,但要在中国这样一个文明古国立足,必须对传统儒学表现出某种程度的灵活和宽容,这种策略性的文化宽容不但使基督教在华易于传播,而且对晚清儒学的变迁也是有益的。援儒人耶和耶稣加孔子方略的施行,减缓了士大夫和知识分子对基督教的疑惧心理,争取到他们中的一部分人的支持。这些人自觉地与传教士中的社会福音派人士合作,将西学引入中国,同时也协助将以儒学为主体的中学介绍到域外。在这一过程中,儒学由于获得了输出的中介,得以与世界上最先进的文化进行交流与比较,获得了再放异彩的动力,更新与发展成为可能,这是我们在探讨基督教宣教事业与晚清儒学变迁关系时应予留意的。还应指出,文化交流历来是相互的,儒学与基督教文化虽属两种不同的文化体系,但后者在中国的传播无疑也吸收借鉴了前者的精华,获得了传播的载体,这可从一些传教士极力寻求二者之间的契合点中得到验证。

---

② 见胡卫清:《传教士教育家潘慎文的思想与活动》,北京《近代史研究》1996 年第 2 期。

三、基督教的宣教事业与晚清政治的变迁

基督教会及其传教士对晚清政治的影响，以往并不为人们所注意。事实是，在一段相当长的历史时期内，这种影响客观存在，并促使传统的政治体制和社会结构逐步趋于分化，新的社会因素得以萌生和成长。几乎在晚清政治变迁的每一个重要阶段，如太平天国起义、戊戌维新、义和团运动，以及辛亥革命，都有基督教人士试图在其中发挥影响。

(一)关注太平天国起义

洪秀全领导的太平天国起义，采用了西方基督教的某些教义和形式，以宗教异端为号召进行造反，迎合了农民要求平均的思想观念。

1836 年，洪秀全在广州参加乡试时，得到了传教士赠送的由教会出版的《劝世良言》，对这本宣教书，他当时并未加以细读。1843 年，又一次赴考失败后，才取出潜心阅读，于是大彻大悟，从此一心敬拜上帝，开始了与基督教的正式接触。他扫除自己家中的偶像，将孔子牌位从塾中请出，向亲友宣讲拜偶像之罪恶及信拜真神上帝之重要，并发展了冯云山等一批人为拜上帝会的成员。1847 年 3 月，洪秀全亲赴广州，向传教士罗孝全学习关于基督教的知识。在罗孝全的指导下，查考了《圣经》的汉译本，阅读了传教士写的劝世文，参加了礼拜，了解到基督教的仪式和组织。他以此为参照，编写了《原道觉世训》、《太平天日》等文献，将基督教的“十戒”改造为“十款天条”，标榜自己是上帝之子、耶稣基督之弟，下凡人间来拯救世人及杀灭阎罗妖。他以基督教的某些组织形式和崇拜

仪式作为宣传和发动群众的"天规"，并于1851年初发动了金田起义，迅即席卷广西、湖北、湖南等省，于1853年在南京建立了太平天国政权。如果说，在这之前基督教会及传教士对洪秀全领导的农民起义产生的只是一种潜移默化的影响，并没有太多自觉的、有意识的举动，而在这之后，随着革命的深入发展，基督教会和传教士迅速积极地作出了反映。先后有10余位传教士访问太平天国，从宗教的角度对这一场革命进行价值判断，试图将之纳入基督教的轨道。

1854年5月，传教士裨治文随美国驻华公使前往太平天国辖区调查访问。返回上海后，在英文《北华捷报》上发表了有关的长篇报告。对这篇报告历来存在着争议，一些学者认为，从这一报告中可以看出裨治文对太平天国革命是敌视的。其实该报告内容较为客观，一些基本判断也较为准确。在介绍太平天国政权的性质时指出："他们的政府是神治主义的，是由他们所相信的一种新宗教制度发展起来的，是和以色列人一样的。他们自以为是受着一个人所指导，此人为上帝所高举以行施其旨意于世上者。他们相信其政治组织是受天神直接指导的，据称他们的领袖们有时被召上天，而有时天神降临附在他们的身上。"① 对太平天国辖区内的管理等则给予了较高评价。赞扬"他们的政府，当前在行政管理方面是强有力的……"，"他们维持秩序与执行纪律，同行政管理同样得力。在新政权下，鸦片和烟草一律严禁，烈性的饮料也被禁止。……在他们的圣城中，秩序与纪律堪称完善……凡不规矩的行动，或犯法的行为，皆迅速纠正或惩罚，这在中国是罕见的……"② 认为，"在上帝的奇妙旨意下，可能他们将攻克十八行省，攻破各大城，杀戮满人，

① ② 见顾长声著：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，第43—45页。

扫灭清政府统治的一切痕迹”。[1] 报告最终又认为，即便如此，由于各种原因，这场革命仍无法获得成功。《北华捷报》在国内外具有广泛影响，裨治文的这些客观描述很快为许多人所了解，从而在较广泛的层面上传达了太平天国革命的最初信息。

继裨治文之后，1857 年，传教士杨格非等人进入太平天国辖区开展了短暂的考察。1860 年 6 月，杨格非等人又前往苏州拜会了忠王李秀成，并探讨与干王洪仁玕会晤的可能性。杨格非指出："在中国中心区发生的大斗争，已历时十年了，这是严格的有宗旨的大运动，至今势雄力厚。……对于这些宗旨和所采用的手段，我们绝对需要有正确的了解，借以帮助我们对整个运动可以有正确的估计和我们对付的行为。"[2] 同年 8 月，杨格非等人到达苏州，见到了洪仁玕，并表示早就希望同干王会晤，目的是考察各种有趣事件的实际情况，为了鼓励干王努力纠正太平天国革命运动的错误，为了探知如何在太平军辖区内传播基督教，同时也是为了提供一些帮助他们改革和进步的计划。此后不久，杨格非同一名英国传教士前往南京访问。按陪同前往的容闳的说法，此行的目的是想了解一下太平军的性质，及是否能胜任建立一个新政府，以取代满清皇朝。杨格非自己则宣称，去南京的主要目的是要从太平天国那儿获得自由传教的诏旨，实际上他也得到了一份允许传教士到太平天国辖区居住和传教的以天王名义颁发的诏旨。显然，杨格非等人是抱着宗教的目的前往太平天国的，他们在宗教方面的一些要求也能得到太平天国领导阶层的关注并在一定程度上予以满足。确实，在太平天国革命的前期和中期，传教士们往往认为这场革命将有助于纯正的基督教在中国全境迅速传播，故对之充满期望。

---

① ② 见顾长声著：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版，第 43—45 页。

1860年10月，传教士罗孝全也到达天京(南京)。由于已往曾任过洪秀全的宣教师，故此行受到洪秀全的热情接待，厚赐礼物，册封为义爵，协助洪仁玕处理外事。罗孝全任意出入太平天国的宫廷，公开宣传基督教义，并多次写信呼吁教会火速派遣传教士来天京活动。

丁韪良虽然未能亲自到达太平天国辖区考察，但他一直关注着事态的发展，并根据各方面的材料认为，洪秀全作为一个自称是"耶稣基督的兄弟"的统治者，比自封为"天子"的皇帝更有可能皈依圣父。他曾三次致信美国司法部长顾盛，对太平天国备加赞扬，认为起义者拿起武器反抗清帝国的统治，可以同克伦威尔的义举比美，并断言这场革命运动的成功对于基督教是大有用处的；反之，它的消灭却是十分有害的。要求美国政府承认太平天国政权。

随着帝国主义列强竭力支持清政府以维护自身在华利益，以及传教士们终于发现太平天国的宗教与西方的基督教有着明显区别后，他们中的一些人对太平天国革命的态度也有了明显的改变。诚如理雅各所指出的："当1853年占领南京后，此革命运动初露锋芒于世上之际，传教士中的许多人因该运动的领袖们所颁发的书籍和文告中所表现的基督教感情而欢呼称庆，渴欲探知他们将发展至何种程度，同时对他们充满了希望……然而随着时间的推移，有关这个运动的种种许诺的花朵日渐枯萎而死时，他们产生的懊悔一如初期所抱的希望。……"① 在这方面较为典型的要算罗孝全了。当他在天京活动一年多没有达到预期目的，洪秀全及其下属却要他接受太平天国的宗教时，他哀叹自己的活动没有任何成功的希望了，于是于1862年1月20日匆忙逃离天京。而后，在上海、广

---

① 顾长声著：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社1985年版，第131页。

州等地的报刊上撰文攻击这场革命。但是，也有一些传教士对这场革命一直持理解和同情的态度，还有的人如丁韪良对太平天国的失败则表示遗憾，认为当这场革命运动正临成功的边缘时，一般短视的外交家的成见即决心反对之，遂使千年不可再得的好机会丧失了。

曾有学者认为："传教士对太平天国施加的影响决不局限在宗教方面，他们的行动是政治性的，而其步调是和他们各自所属的政府相一致的。总的说来，在初期是'拉'，接着是在'中立'的幌子下'观望'，洪仁玕到南京后又出现了'拉'，没有'拉'成之后就转变为寄希望于清政府，而对太平天国则公开抱敌视态度了。"① 尽管相当一部分传教士关注事态的发展甚而介入于其中更多的是基于宗教方面的考虑，在行动上并没有主动与本国政府保持一致，其言行举止也不存在明显的阶段性。但就整个基督教会和传教士群体而言，对太平天国革命的态度确实是政治性多于宗教性，其对晚清政治变迁的影响也是显而易见的。

（二）介入戊戌维新

中日甲午战争以后，清政府被迫与日本签定了丧权辱国的《马关条约》，割让台湾，赔偿巨额银两。与此同时，帝国主义列强也纷纷加入了瓜分中国的行列，民族的危机愈益深重。在这种情况下，以康有为、梁启超为首的一批有识之士奋起救亡图存，从而引发了戊戌维新运动。戊戌维新运动酝酿和发动的时期，正是基督教的宣教事业在华发展较为顺利的时期。传教士们在传播西学的过程中普遍认识到，要从根本上消除中国人的排外心理，除了引进西方的科学技术外，还需要改造中国社会，使之效法西方的发展，这些见解与维新派人士的构想不谋而合。于是，在一个特殊的历史背景

① 顾长声著：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1991 年版，第 93 页。

下，基督教会与维新运动产生了密切的联系。

在整个戊戌维新时期，基督教所属各差会的一些传教士不同程度地介入其中，综观他们所发挥的作用，主要有以下两方面。

1. 开展宣传攻势，大力制造变法的社会舆论，与维新派人士遥相呼应。

传教士们或著书立说宣传变法的思想，鼓吹在中国实施变法的重要性；或利用所掌握的宣传阵地，发表大量文章，提出改革的具体意见。首先，传教士大量译介了外国的史志著作，帮助维新派人士熟悉西方，了解世界各国的发展大势。据梁启超的《西学书目表》记载，仅戊戌时期翻译出版的外国史志便达 25 部之多，其中绝大多数为传教士所编译，重要者有谢卫楼等人的《万国通鉴》、李提摩太的《天下五洲各大国志略》、《泰西新史揽胜》和林乐知等人的《中东战纪本末》。这些著述浏览乎方今之局势，熟察西方各国治乱盛衰之故，有助于中国知识分子认识西方各国近百年来在政治、经济、军事、文化等方面的发展变化，从中获得变革的有益启示。维新派人士编辑出版的《皇朝经世文新编》是一部宣传变法的文集，共收入 615 篇文章，其中传教士的文章便达 178 篇，为总数的 28.8%，李提摩太一人的文章就有 36 篇之多，仅比所收康有为的文章少 2 篇，由此可见传教士对戊戌维新时期政治变迁的影响。其次，揭示中国积弱不振，国势日蹙的严重，强调变革的紧迫性。传教士们指出，中国面临的状况是：藩属尽失、朝贡不通、乱党四起、命令不行、官府不忠。甲午战争的失败，使各国之人中国竟如水之就下，有进无退，有盈而无缩。辽宁、吉林、黑龙江、蒙古、新疆成了俄国的势力范围，云南和西藏成了英国的势力范围，广东、广西等地成了法国的势力范围，陆路、海路均处于各国的觊觎之中。局势如此险恶，只有发愤为雄，迅速变革，才可起死回生。在政治上，传教士主张中央应加强对地方的控制，削弱督抚的权力，同时设立民间

的议局，实行君主立宪制。在经济上，主张实行"养民之法"，以挽救中国的经济危机。李提摩太认为中国日贫一日，田亩如故，工程如故，虽有片长薄技，往往嗟谋生之拙，无他，皆由在上者未克举养民新法耳。他们主张开矿、设厂、修铁路、办邮政、开设银行、改革币制、垦荒、通商等，其中尤以修铁路和通商最为重要。此外，在教育、军事、外交、法律、宗教、文化、妇女等方面都提出了许多变革建议，对维新派人士产生了重要影响。维新派人士不仅喜爱读传教士的有关变革文章，而且在自己的著述中常常引用这些言论。康有为在著名的公车上书中对传教士主张的直接引征令传教士十分惊奇，谭嗣同在《仁学》和《以太说》中引用的"以太"观念明显源于傅兰雅的《治心免病法》。维新派人士还仿效基督教会办的《万国公报》和《格致汇编》的体例，创办了《中外纪闻》及《知新报》，后者中的不少文章往往是从前者直接转载过去的。

2. 直接参与变法维新运动，并于运动失败后积极营救维新派人士。

一些传教士与维新派人士交往十分密切，李提摩太和李佳白等人还加入了强学会，利用自身的特殊身份，积极争取各国驻华公使对维新派的支持。在李提摩太等人的努力下，英国公使曾公开表示将支持新法的颁布，美、法、日等国的公使也表明了同样的立场，这对维新派人士推行新政无疑是有利的。李提摩太还草拟了七条改革措施，通过翁同龢转呈光绪皇帝。这七条依次是：皇帝聘用外国顾问、成立内阁、改革币制、成立学部、修筑铁路及设立工厂、设立报馆、建立有效率的陆海军。这些意见与康有为、梁启超等人的变法主张有着惊人的相似之处，引起了光绪皇帝的关注。

戊戌维新失败后，一些传教士挺身而出，积极救助维新派人士，康有为就是在他们的帮助下脱离险境的。李提摩太等人甚至还在寓所内密商营救光绪皇帝的方案，试图吁请各国驻华公使出面

交涉。梁启超后来曾致书李提摩太，对其仗义之举表示感谢。

戊戌维新期间，传教士倡导改造中国社会，支持变法，其目的是想以此扩大商务、推广教务，与康有为等人倡导的变法有着明显的区别。但他们在宣传西学、鼓吹改良、转变观念、唤起中国知识分子觉醒方面功不可没。其言行客观上有利于新政，为维新派改革注入了一些催化剂，推进了维新运动的进程。

（三）义和团运动中的表现

戊戌维新失败后仅两年，便爆发了震惊中外的义和团运动。这一运动具有十分复杂的历史背景，既有反对帝国主义列强瓜分的性质，也充分反映了中西文化的尖锐冲突。具体而言，主要表现为一种信仰与多种崇拜的冲突，平等思想与等级观念的冲突，追求来世与关怀现实的冲突等，表明基督教与中国传统文化的冲突是全方位的。义和团运动期间，大批教堂被毁，一部分传教士和教民被杀。以山西为例，仅仅在短短的数月之内，竟有 159 名传教士和外侨被杀，此外还有数以千计的中国教民被杀，甚至被满门抄斩。这种盲目排外和粗暴屠杀的行为，被列强作为派遣八国联军进行疯狂干预的重要口实，从而酿成了巨大的悲剧。如何看待这场悲剧，传教士内部存在着不同看法。卜舫济认为，中国民众并不一般地反对外国传教士，而是反对外国侵略者，天主教传教士和基督教传教士都应当对引发义和团运动负有直接责任。传教士爱德华兹在中国传教行医达 18 年之久，八国联军入侵后，曾参与对山西大规模屠杀传教士事件的调查，后来撰写了《义和团运动时期的山西传教士》一书，客观地对山西义和团的起因、地方官府的态度、山西大屠杀的经过、侵略者与教会势力逼迫赔款等情况作了叙述，并以新教教徒的立场，批评了罗马天主教会在返回山西后强占公私房产、蛮横无理地提出条件苛刻的赔款要求等狂妄行为。但也有一些传教士积极配合八国联军的入侵，残酷镇压义和团运动。有的传教士充

当了侵略军的翻译或情报官。义和团运动失败后，一些传教士大肆进行反攻倒算，并任意勒索赔款。美国著名进步作家马克·吐温在1901年出版的《北美评论》上发表了题为《给坐在黑暗中的人》的长篇文章，谴责了一些传教士在中国的暴行。

义和团运动期间，北方的教会势力受到严重冲击。有人估计，全国基督教势力约被削弱1/3。运动过后，教会重振旗鼓，迅速恢复并大大加强和扩充了自身的实力，传教士越来越多地从公然干预地方事务转为加紧利用宗教对中国民众进行教化，并试图从另外一个侧面来影响晚清政治的变迁，新的政治格局开始形成。

（四）对资产阶级民主革命的影响

基督教的宣教事业对孙中山领导的资产阶级民主革命的影响是显而易见的。少年时代的孙中山在檀香山由英国监理会所办的意奥·兰尼学校就学时，就对基督教教义产生了浓厚兴趣。后来他到香港，在教会办的学校读书，并于1884年与好友陆皓东一道受洗礼入教（一说1883年）。少年孙中山信仰宗教，非常热烈，读《旧约》至摩西导引以色列人出埃及到迦南乐土记，眉飞色舞，拍案大叫，我孙逸仙岂不能令我汉族脱离鞑虏而建新国乎？孙中山自己还认为“兄弟数年前，提倡革命，奔走呼号，始终如一，而知革命之真理者，大半由教会所得来。”“吾人排万难冒万死而行革命，今日幸得光复祖国。推其远因，皆由有外国之观感，渐染欧美文明，输入世界新理，以至风气日开，民智日辟，遂以推倒恶劣异族之政府，盖无不由此观感来也，而此观感得力于教会西教士传教者多，此则不独仆一人所当感谢，亦我民国四万万同胞皆所当感谢者也。”① 孙中山从基督教义和传教士那儿得到哪些启示呢？要言之，对耶稣的革

---

① 中国社科院近代史研究所中华民国史研究室等编：《孙中山全集》第二卷，北京中华书局1982年版，第446—447页、第568页。

命是宗教的革命这一点极表认同，强调耶稣之理想为舍己救人，现阶段的革命也应当牺牲小我，舍己救国。同时，十分赞赏犹太民族的不屈精神。在孙中山的短暂一生中，由于全力投身革命事业，很少参加宗教活动，但始终对基督教采取了理解和同情的态度。这并不意味着孙中山对基督教笃信不移，其本人也不是一个虔诚的基督徒。有的著述称孙中山是一个“虔诚的基督徒”。对此，宋庆龄在给亲属林达光的信中指出“孙中山明确地告诉我，他从来不信什么上帝，他也不相信传教士。”“他对于在《伦敦蒙难记》一书中写道，是‘上帝拯救了他’，很觉遗憾。”宋庆龄还对一个传播颇广的说法加以批驳：“说孙中山在弥留时要求把他葬在一处基督教公墓并由基督教会主持葬礼，这完全是假的。”[①] 尽管如此，孙中山在革命活动中吸收了基督教教义中的精华部分，经改造后成为反抗清朝统治的思想武器，当是可以确认的事实。

孙中山的宗教观对他领导的资产阶级民主革命及其参加者产生了重要影响。无论是兴中会，还是同盟会、中华革命党，在入会入党宣誓时，均借鉴了基督教的宗教仪式，以左手置于圣经之上，举右手向天依次读之。早期的兴中会会员中不少人是基督徒，著名者有陆皓东、陈少白、邓荫南等。据统计，惠州起义的参加者中有30%是基督徒。孙中山领导的资产阶级政党并非宗教团体，但其中的不少成员以基督教牺牲救赎的精神，敢于舍生取义，与旧势力做殊死抗争，以至献出自己的生命。陆皓东在1895年兴中会发动的起义中英勇牺牲，史坚如这位教会学校培养出来的学生在广州因谋炸两广总督而被捕牺牲，这类例子不胜枚举。

在革命党人从事反清斗争的过程中，基督教会给予了一定程

① 见张爱荣、宋春燕：《“投身我丈夫的事业”——读宋庆龄的几封书信》，北京《光明日报》，1996年5月19日。

度的支持，基督教的机构常常为革命党人提供各种掩护，及时救助落难的革命党人。1904 年，华兴会组织的起义未发而败，圣公会会长黄吉亭牧师挺身而出，帮助黄兴脱离险境便是一个典型例子。

不过，当孙中山领导的资产阶级民主革命危及帝国主义在华利益时，确也有一些传教士转而反对。李佳白便指责孙中山宣传革命是“舍本求末”，认为如将清政府完全推翻，则危害甚大，革命之精神如流行病之不可遏止。但从总体上看，基督教教义与孙中山的资产阶级民主革命的主张之间存在着较大的相容度。新教本身是在同封建势力的斗争中成长起来的，反对专制是其主要特色，这与主张民主共和的革命党人是一致的。另外，在特定的历史条件下，传教士由于见多识广，往往成为传播西方政治理念的通道，给革命党人以较多启发，其对晚清政治变迁的影响是直接的，少数传教士的不满并不能改变这一历史的现实。

在晚清政治变迁的每一个重要阶段，基督教会都发挥着自身的影响，或发表言论，或公开介入，影响的方式多种多样。由于基督教会构成较为复杂，各个教派在华的利益和实施重心不同，也导致各教派和传教士个人在各个历史时期所发挥的作用不尽相同，既有积极的顺应社会朝进步方向变迁的一面，也有消极的阻碍社会变革的一面，对此应予以具体分析，不可一概而论。

第四章

基督教的宣教事业与晚清教育的变迁

晚清来华的传教士是一个颇具规模的具有较高文化水准的群体，重视教育是其主要的特征。他们继承了早先耶稣会士以学术为媒的传统，在教育领域开展了一系列卓有成效的工作，以此来推进宣教事业的发展。

一、基督教的宣教事业与晚清教会教育的变迁

在华从事宣教事业的传教士中，不少人积极从事教育活动，在教育界具有较大影响。长期以来，人们对其在近代教育中的地位和作用存在着不同看法，评价也很不一致。确实，这是一个复杂的群体，其介入教育的动机各异，从事教育活动的方式也各不一样，很难依据个案指责他们是西方殖民势力在中国教育界实行扩张和渗透的工具，或颂扬他们是兴学以传播西方文明的使者。鉴于教育的变迁是中国近代教育史上的重要事件，其牵涉面广，时间跨度大，先进和保守的较量比较分明，这是检验个人或群体教育价值观及其性质的一个重要依据。因此，有必要将传教士作为一个整体，置

于教育变迁的历史进程中加以考察，进行实事求是的分析和评判，从而得出符合逻辑的客观结论。

（一）传教士从总体上介入教育领域，不断提高自身教育活动的专业化程度，适应了中国教育变迁的要求，有助于近代教育的变革与发展

1836 年 9 月 28 日，马礼逊教育会在广州美国商馆举行成立大会，美国传教士裨治文在会上发表了长篇演说，认为教育肯定可以在道德、社会、国民性方面，比在同一时期内任何陆海军力量，比最繁荣的商业刺激，比任何其他一切手段的联合行动，产生更为巨大的变化。并认为，对中国的高等教育和普通教育的各部门作出改进的前景，几乎是无止境的。极力主张尽快派遣传教士到中国来办学。由于这一时期教会在华势力还很弱小，封建统治仍具有一定的稳定性，西方的文化教育受到抵制，裨治文在中国大陆普遍兴学的理想没有获得实现。鸦片战争前，传教士仅在南洋和澳门等地设立了一些学校，其中比较著名的是马六甲的英华书院和澳门的马礼逊学堂，教育对象是当地的华人子弟。鸦片战争后，西方列强用重炮轰开了中国的大门，腐朽的清政府在强大的压力面前被迫对外开放，传教士随之大批涌入，导致了对华传教事业的迅速发展。这表明，西方国家的对华关系已显示出“精神输出”大于商品输出的特点。1848 年，仅美国来华传教士便达 73 名。费正清在《剑桥中国晚清史》中统计，1864 年时中国有 189 名新教传教士，1874 年有 436 名新教传教士。到 1905 年则上升到了 445 名。所有新教传教士 90%以上是英国人和美国人。①传教士和扩张势力的结合，形成了西方在华传教活动持续增长的势头。传教士在布道的过程中，普

① ［美］费正清编：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社 1994 年版，第 613 页。

遍采用了“教育渗透”的办法，积极开展兴学活动，以适应中国国情。

传教士在近代中国的办学活动以1877年为界，大体上可以划分为两个阶段。1877年以前主要兴办小学，这类学校规模很小，大都附属于教堂，具有“慈善”性质，办学地点多在沿海地区。洋务运动的兴起，使中国社会对西方技艺学识表现出极大热情，为传教士扩大教育活动的范围提供了更多的机遇。办学规模逐渐扩大，并从教堂的附属机构演变为具有独立体系和运行机制的的完整系统，办学地点也从沿海向内地延伸。上个世纪90年代以后，中国国内要求变革的呼声日益高涨，新式学校逐步发展，传教士随之进一步扩大了参与教育工作的范围。除小学外，中学和大学也相继出现。不少传教士不但自行办学，而且还参加了中国政府创办新学堂的工作，这使得他们对中国的教育近代化有了较多的发言权。这一时期，教会教育在中国得到了长足的发展。仅在耶稣会士管理的江南（江苏和安徽）教皇代牧区，据报道1878—1879年有345所男学校和6222名男学生，213所女学校和2791名女学生；到十九世纪最后几年，江南天主教学生的总数已逾16000名。[①] 1906年，仅新教在华创办的小学已达2000余所，高等专业学校近400所，有学生57683名。[②]据1914年统计，天主教和新教共办学校1.2万余所，在校生25万余人。这个数字占当时中国学校总数的1/5，在校学生总数的1/6。[③]

传教士之所以能在中国教育变迁的进程中发挥重要作用，与其日益明显的教育活动的专业化趋向有着密切的关系。

---

① ②［美］费正清：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社1994年版，第614页、637页。

③ 牟钟鉴、张践编：《中国民国宗教史》，人民出版社1994年版，第126页。

早期来华传教士以传播福音作为自己的主要活动内容，办学仅是宗教活动的补充。上个世纪70年代以后，中国教育近代化的进程不断加速，促使传教和办学逐步分离。相当一部分传教士开始选择教育作为主要职业，传教士的教育工作不再仅是个人的零星活动，群体化、专业化的特征开始出现。教会内部对传教士所从事的教育活动的重要性和必要性的认识加深，教育成为教会在华整体事业的重要组成部分，专门的传教士教育组织也应运而生。此后，随着教会在华创办教育的规格愈来愈高，教育体系愈来愈完备，对传教士的教育专业化程度的要求也不断提高，以至于不少教会人士向欧美各差会发出呼吁，要求改变以往只派专职牧师来华传播福音的做法，应特别注意选派经过专门训练的牧师来华从事教育工作。教育活动的专业化促使许多传教士努力探求中国教育近代化的规律，并试图按照这种规律管理教会学校，进而介入中国的教育变革。传教士的教育活动一度充满了活力，在他们中间也确实产生了一批对中国近代教育具有重要影响的专业教育家，这是传教士教育工作专业化的必然结果。

丁韪良经长老会差会部批准，于1849年底携带新婚的妻子前来中国传教。1851年在宁波边传教边创办学塾，并尝试着将一部分《圣经》译成宁波地方方言。1862年夏天，调任上海教区短期工作后，前往北京开辟传教基地。在北京期间，于1864年5月开设一所走读学校，由总税务司赫德每年从海关拨1500两银子作为办学经费。1865年3月，由于在同文馆任英文教习的英国传教士傅兰雅离职前往上海，赫德便推荐丁韪良到同文馆兼授英文课，同时担任美国《纽约时报》的特邀通讯员。1869年底，丁韪良任同文馆总教习。1898年，孙家鼐邀丁韪良出任京师大学堂总教习。

狄考文受美国长老会的派遣，携新婚夫人来华，于1864年1月到达山东登州(今蓬莱县)，当年8月设立了登州蒙养学堂。除担

任校长外，还兼授西学课程，他的妻子担任学堂的总务。1876 年，狄考文将蒙养学堂改为文会馆，分设备斋、正斋两个部分，前者学制 3 年，后者学制 6 年。从 1877 年起，狄考文还担任了在华基督教传教士联合组织的学校教科书委员会主席，致力于教会学校教科书的组织编写工作。1890 年，狄考文因其不遗余力地推行教会教育，而被推举为在华传教士创办的中华教育会的会长。

傅兰雅来华后于 1863 年接受北京同文馆的邀请出任教习，每天讲授两小时的英语。1865 年，南下到上海担任新开办的英华学校的校长，同时兼任中文《上海新报》的编辑。1868 年 5 月，辞去英华学校校长的职务，前往江南制造局担任翻译，在这儿工作达 28 年之久。1876 年，在上海设立了以推广格致之学为宗旨的格致书院，出任书院监督。同时，在上海创办了科学普及刊物《格致汇编》。1885 年，开办了专门出售具有实用知识的图书和期刊的格致书室。在华期间，还积极参与学校教科书委员会和中华教育会的工作，并兼任上海英文《教务杂志》的编辑，直到 1896 年前往美国加利福尼亚大学担任东方语言文学教授为止。

从以上事例可以看出，这些传教士来华后，大都用主要精力从事办学活动，布道反而成了副业。尽管传教士的在华教育活动从未脱离传教目标，教育专业化的结果也未能从根本上改变教会教育的实质，但其专业化趋势本身表明，作为长期以来传播福音事业的传教士一旦与布道实际日益分离，他们的教育活动便具有了某种独立的性质。传教士本人专业标准相应得到提高，从而又产生了新的教育专业标准，并对传教士的学历、个人素质提出更高的要求。

一般而言，当时的一些著名教会教育家都受过良好教育，个人素质较高，具有一定的教育经验。丁韪良曾先后在美国印第安纳大学和阿尔巴尔神学院学习；林乐知曾获得文学学士学位；狄考文和卜舫济都曾在神学院就读。在来华之前，一些传教士还从事过各种

教育工作。傅兰雅从伦敦海伯雷师范学院毕业后，担任过圣公会所属的香港圣保罗书院的院长；李提摩太 18 岁时从斯温西师范学院毕业，并担任了数年的小学校长。到了 20 世纪初，在华从事教育工作的传教士大都具有大学毕业以上文凭。如在华北的美国公理会 101 名传教士中除 2 人外，其余男性都进过大学，他们共得过 35 个学位，其中 9 个是硕士学位，大部分人得到大学文凭。相当数量的女传教士在“神学院”和各种学院学习过。由于具有较高学历，并拥有一定的教育实践经验，不少传教士来华后即能熟练地以教育为手段，不遗余力地为实现差会的宗旨而工作。

一些传教士在从事教育工作的同时，还翻译或撰写了大量的中西学书籍，深刻地影响了一代进步的中国知识分子，这使得他们在中国教育界具有很大的影响。如丁韪良撰有《花甲忆记》、《北京被围目击记》、《中国的觉醒》、《震旦论丛》等，中文译著有《天道溯源》、《万国公法》等。林乐知仅由广学会出版的译作便有《中东战纪本末》、《文学兴国策》、《治安策》、《全地五大洲女俗通考》、《列国岁纪政要》等。李提摩太一生著述甚丰，其主要的有：《留华四十五年记》、《泰西新史揽要》等，并通过《万国公报》等报刊发表了大量文章，在鼓吹中西文化交融的同时，极力主张以西方的思想和制度来影响和改造中国。傅兰雅单独翻译或与人合作翻译的西学书籍达 129 部之多，内容涉及军事、航海、机械、冶金、天文、地理、动植物、农业、医学、数学、物理、化学以及社会科学等方面。

教育的专业化不但造就了一批著名的教会教育家，还对封建教育形成了极大的冲击。自上个世纪 60 年代开始，清政府从求强、求富的愿望出发，相继兴办了一些新式学校，到本世纪初，这类学校的数量急速增加，但缺乏通晓中西、具有丰富办学实践和较新的办学思想的教师，严重影响了办学的成效。传教士在这方面具有明显的优势，他们长期在教育第一线工作，理论素养较高，专业技巧

娴熟，有的既具有从事初等教育的经验，又具有从事高等教育的经验，不少人除负责教育管理外，还亲自为学生授课，所具有的多方面的教育体验，是晚清一般学校教师难以企及的。可以说，传教士教育专业化趋势的加强，传教士教育家的不断出现，为中国学校的师资提供了鲜明的比照形象，这对中国教育变迁的意义是不言而喻的。

（二）传教士普遍对中国近代教育的发展走向十分关注，提出了许多变革的构想，影响了教育观念的变迁

李提摩太主张对中国教育的目的、讲授的科目、教育的语言、书写的方式等进行改革。为了保证改革的顺利进行，应争取绅士和学者、官员、满族人乃至于北京的保守派以及外国使节对这项事业给予同情和支持。他还建议"教育工作者，如果他们有时间的话，应当在对舆论进行教育这一方面多做一些工作"。"教育协会应当指定一个委员会来协同传教会的委员会使中国政府看到在中国全国范围内实现改良的和快速的教育方法的重要性。"[①] 1897 年，他在欧州度假时，还致函一批西方的教育官员和大学校长，请求对中国教育的变革提出建设性意见。后来，他将各种复函以《醒华博议》为题结集出版。

林乐知提出，变通之道当以育才为本，而育才的关键又在于学校教育是否发达，当务之急是尽快在各地兴办新式学堂。

一些传教士认为，教会教育家在中国教育变革中具有重要地位，应充分发挥主导作用。由此出发，他们提出了一些具有近代化意义的教育主张。首先，应当进行全面教育，即在 10 年至 14 年的时间里使教育者对中国语言文字、数学、现代科学有一个较好的了

---

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 54 页。

解。强调全面地教育一个人，使他能在一生中发挥一个受过高等教育的人的巨大影响。这样做，可以胜过培养半打以上受过一般教育但不能获得社会地位的人。“一个受过教育的人是一支点燃着的蜡烛，未受过教育的人将跟着他的光走，比起绝大多数其他异教国家来，中国的情况更是如此。”①其次，应坚持用中国语言施教。“一个中国人缺少本国语言的知识，将败坏所有的外国语言和科学的学术成就。不管外国人怎样看待这样的人，本国人民都不把他当作学者。他们会容忍外国人对于自己的语言文学知识的不完整，但他们不会容忍自己的学者中文知识的缺陷。不论谁在这方面无知，马上就会失去地位和影响。”② 再次，主张通过耐心的工作，在训练和充实学生智力的同时，先影响少数学生的心灵，然后逐步扩大到全体学生。这好比点火，“最好是用几块小木片，火点旺后慢慢加添更多、大块的柴火。如果一开始就把粗大冰冷的柴火堆积上去，结果是点不着火的”。③

改革单一的学制，是传教士教育家共同关心的问题。

狄考文主张设立童蒙学和文会学。他建议清政府在各城乡设立童蒙学，以接收适龄男女儿童入学受教育，并强调儿童不分贫富贵贱，都有进入这类学校读书的机会。此外，应在一府或两三府设立一所文会学，以实行较高层次的教育。

李佳白除与狄考文一样主张设立童蒙学外，还要求在各省各府设立中学堂，在各省会设立大学堂，在京城设立总学堂。照他设想，这些学堂仍与科举接轨，学生入大学堂学习的目的是为乡试做准备，入总学堂的目的是为会试、殿试做准备。

林乐知则精心设计了一个依次递增的学制系统：即儿童六、七

① ② ③陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 15 页、19 页、22 页。

岁必入初学塾，教以浅近各书；稍长，升入文学塾；更长，升入书院，此皆兼习各学者也。至升入博学院，则有分类专习之学。在学校的布局方面，每一个乡镇必设初学塾，一塾不能容不妨多设二、三塾；一州县及户口繁盛之大镇必设文学塾；一府必设书院；一省必设博学院。为了弥补学校之不足，还主张在广泛设学的基础上采取一些辅助措施。如可将一批优秀学生送到国外留学，使学校教育能在更高层次上进行延伸。可另外设立翻译书院，在繁庶之处开设报馆，发行各种报刊，还可在各地兴建书院，建立文社，以分门别类讲求各种学问。

本世纪初，许多传教士对在中国兴学的紧迫感有了进一步的认识。他们认为，由于传统习惯势力的干扰，在中国发展近代教育十分困难，尽管在朝廷的诏书、大吏的奏陈中都提出要在州县设小学、府设中学、省会及京师设大学，但除京师大学堂初具规模外，各省大学堂都只停留在筹办阶段，新设的中小学更是少而又少。照此下去，再过数年，教育的落后状况仍不会有改变。他们建议由国家制定章程，明确规定按人口比例设立学校，对于不入学的适龄儿童的父母应予以惩处。这些主张实际上已具有早期义务教育的性质。他们还就科举考试改革、办学经费筹集、师资培养等问题提出了自己的设想。

传教士多来自先进的资本主义国家，对西方的教育较为熟悉和推崇，当他们来到中国后，目睹封建教育的陈腐，便会产生一种格格不入的感觉，这使他们在教育观念方面往往成为变革的先行者。他们的许多见解虽然角度不同，但大都源于西方的教育制度。在当时的历史条件下，引入并宣传这些制度，毫无疑问将导致社会的巨大震撼。传教士以自己独特的教育主张，对洋务运动中洋务派的教育改革观和戊戌变法中维新派的教育改革观的形成，起了重要的启迪作用。当然，由于他们对中国社会的了解毕竟有限，加之

封建顽固势力的强大,往往使他们的教育变革主张难以在非教会学校中实行,有的甚至流于形式。

(三)在教育体系的变迁方面,传教士也做了许多开创性的工作。他们创办了各种专门学校,使教育的层次和人才培养的规格趋于多样化

晚清学堂门类比较单一,未能形成完整的办学体系。有鉴于此,传教士借鉴先进资本主义国家的经验,努力弥补缺失,除创办小学、中学和大学外,在中国还首次设置了各种专门的学校。

创办幼稚园。这种教育机构起初主要承担教会在华布道人员及中国教牧人员子弟的教育工作,随着时间的推移,中国社会对这种教育形式逐步接受,这些幼稚园也开始接收中国人子弟入学接受教育。传教士对幼稚园教育的重要性予以高度的评价。林乐知在《重视教育说》一文中指出,泰西蒙学,始于幼稚园,亦称察物学堂。小孩未读书之前,先使察物,就其目所能见,手所能抚,耳所能闻之物,皆使记其名字,及其造法、用法,故到读书识字之时,能收驾轻就熟之效。在《论中国亟需设立幼稚园》一文中,他在赞美了福禄培尔阐发蒙学之经义,审定教育之规则的历史性贡献之后提出,今日各西国之蒙学堂、聋瞽院,与夫习练手艺,改良社会,皆以幼稚园之法行之,无所而不效,这是福禄培尔学说日渐发达的证明。不少传教士教育家认为,人群不欲进步则已,欲求进步则必自儿童教育始,发展幼稚园教育对中国的好处十分明显,是一种以道德拯救儿童的措施,也符合教会的利益。他们提出,在幼稚教育中应注意两方面的问题:一是要组织游戏活动,因为游戏是儿童的主要活动方式,儿童视游戏就象成人看待饮食、宗教一样,须臾不可缺少。如果能引导儿童将爱游戏之心扩而充之,即可培养日后热爱工作的信念。二是要以实行为主,随时对儿童施以诱导,使儿童能成为正直、清白、慈爱、良善的人。

女子学校获得长足发展。不少传教士重视女子教育在整个教育近代化进程中的作用。他们认为男女都是平等的，男子教育和女子教育应同步进行。其依据是：欧美女子学成后有的务农务工经商，有的任法官、报社记者、学校教师、医院医生，以及红十字会的工作人员。中国女子只有接受与男子同等的教育，才能获得与男子同等的地位。中国教育中存在明显欠缺且不能与西国教育并衡者，则在于不兴女学。还有的传教士认为，女人无学，终不能得真实之兴盛，西国教化之成为文明，未始不由于振兴女学之功，此则尤有厚望于当国者也。他们率先在中国兴办了一系列女子学校。1869年，全国教会女校学生仅有570人。1876年，全国有女校121所，学生2100余名。1895年，有女子小学225所，女学生4262名；女子中学69所，女学生2096名；女子书院及培训班14所，有女学生416名。进入20世纪，教会女子教育逐渐形成了一个自幼稚园到女子大学的独立体系。1917——1918年度的国立中学中，男生有69598名，女生只有622名，而同时期教会中学中，女生有2569名，占学生总数的17%。教会小学中女生的百分比则高达31%。到1922年，教会大学中女生占学生总数的8.7%，而国立大学和地方私立、省立大学中女学生的百分比各自仅为3.8%和0.6%。① 女子学校的出现改变了中国妇女无法接受教育的状况，极大地扭转了重男轻女的社会风气。由于这类学校倡导天足，鼓励自由婚姻，在一定程度上打破了封建势力对中国女界的禁锢，为后来中国人自办女子学校提供了许多有益的借鉴。1898年，经元善在上海创办女学，即以传教士办的中西女学为办学模式，加以仿效。传教士创办女子学校的目的在于为出身于一定社会阶层的中国女子提供

---

① [美]杰西·格·卢茨著、曾钜生译：《中国教会大学史》，浙江教育出版社1987年版，第128页。

教育，从思想上和道德习惯上对她们施以健全的西方教育，同时灌输基督教的基本教义，而并非使处于底层社会的女子普遍受到教育，这是其局限性之所在。

创办各种技术性较强的学校。其中，既有弘扬科学，以西学为主的专业学校，还有师范学校、医护学校等。上个世纪 70 年代，教会教育家开始在上海主持以传播西方物化光电等自然科学知识为宗旨的格致书院的办学活动，相继在该院设立了格致室、知新堂和藏书楼，陈列有天文器、地球仪、电报机、化学试管和照相机等堪称先进的物品和一批科学书刊。还建有博物馆，陈列着英国和比利时等国捐赠的科学仪器、工艺机械、生物标本、水陆交通、绘图照像、天文地理、枪炮弹药、服饰食品等十大类的样品或模型。开设了西国语言文学、格致学等课程，学制为 3 年。从 1883 年开始，根据中国科举制度的特点，在格致书院内实行考课制度，聘请清政府的大臣及各海关道的主要负责人为格致书院按季命题，课以格致论说，凡是考课成绩优良者，发给奖金或介绍工作，一时吸引了不少士子。此外，传教士还设立了专门培养护士的女子医护学校，如苏州的女医学校、广东的女子医学校等。到 19 世纪末 20 世纪初，一些医学校还附设了医院，组织学生前往进行临床实习。

上述类别的学校连同传教士设立的众多的小学、中学及 10 余所大学，构成了近代中国的一个独特的教育体系，其门类之齐全，结构之谨严都是当时国内初具雏型的教育体系所无法比拟的。这一层次鲜明，分工明确，彼此联系密切的教育体系的出现，标志着晚清学校制度开始呈现出综合化、多样化的特征，这极大地丰富了中国近代的学制系统。

（四）一部分较有远见的传教士极力主张中西学兼通，在学校教育中保留中学内容，同时引进西学，使中学和西学并举，为教学内容朝多元化方向变迁做出了自己的努力

对教会学校是否应该教授中学，早期在传教士内部存在着不同的看法。有的传教士担心讲授中学将使中国师生产生四书五经比圣经更重要更高明的心理，这样势必难以培养信仰纯正的学生。有的传教士甚至认为，讲授中学的结果必然造就傲慢虚伪的儒家士大夫，而这些人又是教会在中国最难以接近的分子。但相当一部分传教士则认为，教会学校学生今后要与中国士大夫阶层来往，如果不知晓中学便无法在中国社会立足。潘慎文在《论中国经书在教会学校和大学中的地位》中指出："一个中国人为了受教育，他必须懂得本国的语言和文学，迄今发现唯一学习语言和文学的途径是通过认真学习经书。中国语言的经纬出自经书。作家常用的大量引用语和举例，他们的诗和历史典故；字的读音和定义；一言以蔽之，语言的要素和精神是从经书中产生和形成的；所有大量的中国文学、历史和哲学作品都被经书的文风和道德原则所笼罩。任何人没有经书的知识，就不能写商业和外交书信。不言而喻，学习经书被认为是语言的知识来源，乃是不可缺少的。"[①] 伟烈亚力甚至断言，教育就是关于经典的知识。李提摩太则认为：中国旧学，阅数千年，决不可废，今既与万国来往，则各国通行之新学，亦不可不知。增之，则有大益，不增则有大损。他们还认为，只要现存的教育制度没有得到根本改变，学生要取得功名，并在民众中发生影响，就必须学习中学，这反映了相当一部分传教士的心态。可见，传教士倡导学习中学的用意在于使学生能与封建士大夫接触而不被轻视，使学生能顺利通过科举考试，从而提高教会学校在社会上的地位。由此，他们主张绝不能把教学内容非民族化，应当在学校中开设相当比例的中学课程。林乐知在中西书院中设置了尺牍、写作和五经

---

① 朱有瓛、高时良编：《中国近代学制史料》第四辑，上海华东师范大学出版社1993年版，第127页。

等中学课程，要求学生每天用半天时间学习中学。狄考文认为，山东是儒家思想的发源地，文会馆所在地又是当时乡试的考点，中国传统文化的影响十分强大，只有了解和熟悉中国传统文化，才能在这块古老的土地上立足，为此设立了许多中学课程。以正斋为例，要求学生在 6 年的时间内学完 20 余门古籍经典，内容涉及论语、孟子、礼记、大学、中庸、左传、易经及策论、诗文诸方面，不仅数量多，而且内容也较深奥。不少学生经这种严格训练后参加科举考试，往往能取得好成绩，这为文会馆在当地社会赢得了很高声誉。丁韪良也要求学生熟读经书，乃至学习帖括诗赋，试图将宗教教育和传统儒学的学习结合起来。他任京师大学堂总教习时，聘用了许多基督教人士担任教习，京师大学堂堂长孙家鼐为了照顾外国教习的习惯，同意他们不必参加祀孔，但是丁韪良却带了外国教习参加祀孔，对这个中国文化最重要的象征表示敬意。设置中学课程后来逐步成为传教士教育家中的一种主导性意见。

传教士来自科学发达的西方国家，了解科学的力量，自觉或不自觉的充当了西学的传人。他们中的不少人认为，仅靠中国古籍经典教学来为教会人士谋取地位和发挥影响还不够，应该大力推进西方科学知识的传授。认为，虽然西方的科学知识到目前为止还很少为中国人所了解，但它有着极高的声誉，因此一个精通地理学、物理学、化学和天文学知识的本地牧师也将取得其他途径无法取得的声誉和影响。应该让教会学校的学生最先获得西方的优秀科学和教育，通过他们把知识传播给中国的民众。有的传教士指出，"中国与世隔绝的日子已屈指可数。不管她愿意与否，西方文明与进步的潮流正朝它涌来。这种不可抗拒的潮流必将遍及全国。不仅如此，许多中国人都在探索，渴望学习使得西方如此强大的科

学；科学的名声已传遍中国的每一个角落”。① 有鉴于此，不少传教士十分重视西学的教学。在林乐知手订的《中西书院课程规条》中，非常详细地规定了第一年至第八年所学的西学课程，其内容涉及外语、数学、化学、天文、航海测量、万国公法、琴韵、翻译等，具体而又详尽。在中西女塾所设的课程中，西学课程也占了十分重要的位置，其中有英文（文法、作论、万国通鉴、英文名家书），算学（心算、笔算、代数、形学、八线），圣道（耶稣言行、圣经史记、新约、旧约、天道溯源、性学），格致（地理学、地势学、动物学、植物学、天文、化学）等。

为了满足西学教学的需要，一些传教士开始使用实验这一手段，以使教学更为直观。狄考文一面自己动手制造实验仪器，一面通过各种渠道在国外购买和捐募设备，经数十年努力，到上个世纪末，文会馆已拥有 300 多种教学仪器以及实验室、电机房、天文台和印刷厂。狄考文认为，这些器材和设备与美国一般大学所拥有的器材和设备相比毫不逊色。北京汇文书院在 1907 年以前即设有电灯室、机器修理室，还收藏了相当可观的动植矿石各类标本。杭州育英书院自传教士裘德生主持院务后，便注意添置理化仪器，用于实验。先进的科学仪器对帮助学生学习西学大有裨益，拥有这些仪器设备是教会学校的优势所在。

不少传教士认识到，先进的教科书是传授西学不可或缺的条件。他们除通过所控制的翻译出版机构——广学会，印行了大量教育、天文、地理、博物、理化书刊作为教科书外，还自行组织编译教科书。康有为在广州万木草堂讲学时便好博览西学译本，凡上海广学会出版之书报，莫不尽量购置。1899 年，谭嗣同在上海不但参观

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 10 页。

了傅兰雅的格致书室，而且还购买了大量广学会印行的外国历史、地理、政治等方面的书刊。

传教士强调中西学兼通，并不意味着对中国传统文化的充分肯定。他们试图通过介绍西学来显示西方文化的优越，中学的教学则是次要的，但这样做的客观效果是在一定程度上使学校的教学既能借鉴传统文化的精华，又能吸收西方先进的科学知识，使学生的知识视野超出了四书五经的狭隘范围，从而具有了比较宽广的知识面，学校也因此具有了近代欧美学校的某些特点。与当时的国子监、书院等封建教育机构相比，其先进性是十分明显的。

（五）传教士通过办学实践，在思想启蒙、人才培养等方面都取得了突出的成效，产生了深远的社会影响，从而使自身成为影响中国教育变迁的重要外部力量

传教士介入中国教育变迁既从客观上顺应了包括教育变革在内的社会变革发展的需要，又对这种变革提供了有益的借鉴。晚清，随着民族危机的加深，人们的思想观念也发生了深刻的变化，一部分进步的知识分子在揭露和批判封建制度的同时，注意了解西方的政治制度和教育制度，并以资产阶级的学说作为自己的批判武器，这为传教士在中国教育界的活动提供了良好的氛围。鲁迅先生曾说过，中国的旧文化，即使是爱国者恐怕也大概不得不承认自有些落后。面对这种落后状况，传教士以教育为媒，输入异质文化，为中国文化的发展注入了某些活力，并使更多的中国人了解西方先进的教育体制，认识到要富国强兵就应象资本主义国家那样，用科学知识培养人才。正是在传教士的一系列教育活动中，中国人认识到了封建制度的落后。1899 年，康有为对报纸的记者说，他之所以转向维新，主要归功于两位传教士教育家——李提摩太和林乐知的著作。近代一些著名思想家也都从传教士宣传的博爱、平等和某些空想社会主义理论中吸收过有益的成分。这表明，尽管传教

士不可能成为中国民主革命和民族主义运动的发起人，但在促使一部分知识分子背离传统方面无疑发挥了积极作用，进而对近代中国的民主革命和民族主义运动的发展起了间接的作用。

由于传教士所办学校具有一定的先进性，使得中国的官绅和民众认识到了另一种教育制度的存在，传统的教育特权受到挑战。"具体侵犯绅士传统特权的最重要一点也许是这一简单事实：传教士也在为人师表。他受过教育，最低限度也能读能写，因为这些本事如果说不是绅士所专有，无疑也是绅士阶级最具特色的属性之一。传教士也开办学校，从而在真理问题上唱对台戏。他在公开场合宣讲这些真理。特别是新教徒，还撰写和散发大量著作。"[①] 传教士通过办学，毫不客气地使自身处在老师的地位上，而老师自然有权力教学，有权力宣传各种学说，有权力证明中国并未达到文明的顶点。这使绅士阶层难以容忍，招致他们的不满和反对。但是，当清王朝蒙受军事失败和外交屈辱之后，不少绅士便对传统文化和传统教育制度产生了怀疑，并逐步地接受了传教士所提供的教学形式和科技内容。洋务派大官僚张之洞对于教会教育并无好感，但却希望将他的孙子送进由传教士开办的武昌文氏学堂，以便学习英语和西方科技。为此，张之洞还提供了慷慨的捐助，只是要求他的孙子必须免予做礼拜。传教士自身并不可能通过教会教育直接摧毁和取代中国传统教育，但以其成功的办学，使得西方文明的结构及内容与建立在小农经济和儒家思想之上的中国传统文明两者之间的优劣得到充分显现，通过鲜明的对比，影响了中国传统的政治、经济和文化，并使一部分士绅转变了思想观念，产生了摒弃传统教育制度的决心和行动，这对中国教育变迁的意义是十分明显

---

① ［美］费正清：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社 1994 年版，第 624 页。

的。

传教士通过办学还培养出了一大批具有一定科学知识，不同于旧式文人的新型知识分子，为中国教育近代化和社会变革提供了丰富的人力资源。据统计，1911 年时，仅教会学校在校生便达 10 余万人，不少学生具有合理的知识结构和较新的思想观点，他们中的一部分人后来担任了各地新学堂的教师和管理人员。京师大学堂初创时，除聘请 10 名外籍教习外，还聘请了 12 位教会学校的毕业生来校任教。文会馆的毕业生由于在学术上有一定造诣，加之比较注重个人道德修养，受到社会的好评，各地争相聘任，以至于全国 18 个行省中，除贵州外，都有文会馆的学生担任教学工作。一批教会学校的毕业生还成为中国近代史上的著名人物。马礼逊学堂的学生容闳和黄宽是早期的留学生，后来致力于中西文化交流，是当时为数不多的开眼看世界的先进中国人。前已述及的孙中山及兴中会的骨干分子陆浩东、陈少白等都是广州和香港教会学校的学生，民国风云人物伍廷芳、林森、颜惠庆、顾维钧等也都毕业于教会学校。

有意思的是，传教士对自身在中国教育变迁中的作用也进行了总结。林乐知认为，传教士在办学方面做了大量工作，是输入西国文明之苦工，在增益中国人之道德和智慧方面所起的作用，远在西方国家驻华公使、领事及商人之上。李提摩太在《仇耶稣教即仇中国论》中指出："全地球经史子集，并外国一切文明著作，如格致各学者，凡近千种，亦十有八九为教士所译，非中国人手笔。意又欲令中国知他国之如何兴发，切冀其择善而从也。顾不特译书系西教人之力，即创办新学，振兴中华各事，如北京、天津、登州、潍县、上海、福州、香港、广州、武昌，并他埠，大小各新学堂，亦非中国所创办，均西教赞成而立。……且不特学堂，即创办新政，如招商轮船

局、铁路、电报、矿物，何一非西教学生容闳、唐景星之力都。"[①] 这些言论除用以论证教会之于中国其助力非浅之外，还明显含有自诩的成分，但也在某种程度上反映出传教士确实在教育兴革乃至社会改造方面作了许多开创性的工作，对此不可不予以客观评价。

当我们充分肯定了传教士在中国教育变迁进程中的积极作用之后，也应当求实地指出，传教士之所以介入教育变迁的历史进程，与其以学证教、以学辅教，进而开启民智的间接传教观有着密切的联系。

来华传教士大都受宗教影响较深，对上帝的意志笃信不移。狄考文的父母均为长老会教徒，他从小受宗教熏陶，18 岁时便接受洗礼，成为教徒，26 岁时被封立为牧师。林乐知幼年失去父母，由信仰基督教的姨母、姨父抚养成人，受他们的影响，林乐知很小就到教堂做礼拜，并逐步形成了对基督教的信仰。丁韪良、李提摩太等也都是在少年时代接受洗礼，成为教徒的。因此，他们在兴办教育时，往往将教育与传教联系起来，以培养虔诚的牧师和信徒作为自己办教育的出发点，这便使得他们极为重视宗教教育。

1862 年冬天，美国传教士倪维思夫妇在山东登州开办了"教中学房"，他在阐述办学动机时指出，在中国办学是最省钱最有效的传教方法，虽然仅花费教会及传教士不到四分之一的力量和时间，但却为当地教会培养了至少超过半数的教徒。

美国传教士谢卫楼则认为，办教育与传教并不矛盾，只有培养一大批忠实于教会的中坚分子，使之占据有势力的位置（如在政府里做官，当教师，当医生或经商，或在大企业中当督办），才能影响中国社会，巩固传教的结果。

狄考文认为，基督教与教育之间有着自然而强烈的亲和力，基

① 李提摩太：《仇耶稣教即仇中国论》，《万国公报》第 18 卷第 11 期。

督教有赖于教育而存在，并将教育视作天然同盟者加以扶持，凡是纯正的基督教徒所到之处，教育就取得最大的进展。教会已充分认识到，它不能把教育这项伟大的工作留给世俗社会去办，教会人士应积极介人教育工作。他指出：教会常常是教育的促进者，而它对教育的促进主要是通过牧师的努力来完成的。从教会诞生初期直到今天，许多著名的教会人物都或多或少从事一些教育工作。当时，在美国，9/10 的大学校长是由牧师担任的，至少有 3/4 的教授是牧师，专科院校和女子学校也有一半以上是由牧师负责管理。他认为，在社会的巨大变革中，如果虔诚的基督徒不准备加以控制和指导的话，它就会被异教徒或不信教的人所控制，科学艺术和物质提高的成果就将落人基督教的敌人手中，被他们用来作为阻碍真理和正义发展的强大武器。科学不是成为宗教的盟友，就是成为宗教最危险的敌人，教会要以自己的胆略和能力来驾驭这场即将到来的浪潮，并通过培养合适的人才，使科学和教育具有基督教的倾向和意义。狄考文要求尽可能多招收基督徒家庭的子女，使学校的宗教性质得到保证。同时，运用查经班、祈祷会、个别谈话、规劝等方式，让虔诚有力的布道充满每一所学校。他指出，学校里的宗教影响是最重要的事情，有了它，就有希望取得伟大成果；没有它，学校至少是废物。因此，学校的负责人应该不遗余力，促成宗教影响的扩大。

丁韪良重视宗教教育，认为通过这种教育可以使世俗学校减少对基督教的反对，甚至不反对基督教。他在科学中掺杂神学，在介绍西学的同时，推销宗教教义，用资本主义国家工业和科技发达的事实，来证明基督教文化的优越。丁韪良曾把他的教育活动概括为以科学之矢，射宗教之的这样一个公式，认为西方科学有助于福音的传播。

李提摩太认为，对教育进行改革的目的在于使中国不致于被

西方掀起的巨大的唯物主义的浪潮所冲击而唯物主义化。他试图以教育改革的某些成果来影响中国的政府官员和思想界知名人士，强调把耶稣基督的精神灌输到中国人身上，这是教会到中国来时就面临的巨大任务。当然，他也不放弃在广大教育工作者和学生中宣扬宗教精神与西方思想的机会。他写道："基督教青年会认为，教育工作者团结一大群愿意听他们的召唤和他们对良心的呼吁的中、小学生和大学生是理所当然的。而教育工作者则也认为，运用一些方法去影响舆论，使大学生能在他们指导下学习上帝的各种诫律也是理所当然的。"①

传教士的真正用意在于，以宗教的观念和西方的价值来改变中国教育的落后状况，进而改造中国社会。这样做的结果的确使一部分中国知识分子不同程度地受到影响。宗教在近代社会中能够生存和发展自有其现实的依据。宗教所具有的功能为一部分人提供了有价值的生活工具，这些人因此获得了生活的意义。传教士以办学为中介，在丰富宗教内涵的同时，缩短了获得这种意义的时间。这是宗教教育能够吸引人之处。不过，宗教所提供的是一种看不见、摸不着而又令人敬畏的体验。这种体验向来被视为人生终极的意义和勇气的源泉。不少传教士在讲坛上往往将对这种体验的感觉凝固化，从而使之变成了一种绝对的形式。尽管他们试图通过教育来弥合宗教和世俗的裂痕，但却在实际上加深了这种裂痕。随着民族主义和理性主义潮流的发展，传教士以传教为目标的办学活动遭遇到许多困难。到本世纪 20 年代末，多数传教士控制的教会学校便不得不宣布放弃以宗教作为学校教育的主要内容。这正应了胡适先生的一句话："耶稣说得好：你不能同时伏侍上帝又伏

---

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 50 页。

侍财神。我们讲教育的人也要说:你不能同时伏侍教育又伏侍宗教。"①

就传教士办学活动所赖以产生和发展的历史背景而言,无疑带有文化扩张和渗透的性质,在传教士中也有人披着宗教的外衣,以办教育为名,介入中国内政,为外国侵略势力张目。但是,由于传教士成分复杂,背景又各不相同,因而不能简单地用文化侵略之类的字眼来概括他们在中国教育界的全部活动。客观上,传教士引进了西方的学校教育制度,以近代科学文化知识培养人才,对中国传统教育制度形成了威胁,在酝酿和促进近代中国教育发展以及促使资产阶级教育思想在中国的传播等方面,都具有积极意义。尽管传教士群体存在着许多局限性,但身处在风云变幻的近代中国,他们中的相当一部分人都以各自的方式,自觉或不自觉地介入教育变革,推动了中国教育的变迁,为促使中国教育的新陈代谢做出了自己的努力,这是确定无疑的。

二、基督教的宣教事业与晚清官办教育的变迁

传教士不但通过自己办学来推进宣教事业,而且还以各种方式介人官办教育,并在其中发挥重要影响。可以说,晚清官办教育的变迁与传教士的宣教活动有着密切的关系。

(一)传教士与洋务运动时期的同文三馆

1862 年,清政府在北京设立了京师同文馆。1863 年,时任江苏巡抚的李鸿章在上海设立了广方言馆(又称上海同文馆)。1864

① 柳芳编:《胡适教育文选》,开明出版社 1992 年版,第 150 页。

年，清政府允准两广总督瑞麟的建议，在广东设立了广州同文馆。这三所学堂均以学习西方各国语言文字为主，兼习西学和中学的有关知识，是中国最早的新式学堂，也是洋务派推行洋务教育的重要场所。

在同文三馆存在的数十年中，传教士扮演了不可或缺的角色；传教士的客观存在及其所发挥的作用，对洋务教育乃至洋务运动产生了一定的影响。

由于各种原因，人们对先后在同文三馆工作的数十名外国教习中的传教士人数一时无从查考，鉴于早期来华的相当一部分外国人不是外交官，便是传教士这一历史事实，可以推断同文三馆外国教习中的传教士人数当不在少数。从现有资料看，确实具有传教士身分的有京师同文馆的丁韪良、包尔腾、司默灵、德贞等，上海广方言馆的林乐知、傅兰雅、伟烈亚力、玛高温等，广州同文馆的哈巴安德等。其中，傅兰雅还曾一度在京师同文馆担任教习。

丁韪良，1865 年 3 月由于在京师同文馆任英文教习的英国传教士傅兰雅离职前往上海，他便到同文馆接替傅兰雅讲授英文，同时担任美国《纽约时报》的特约通讯员。1869 年底，在总税务司赫德的支持下，丁韪良出任同文馆总教习，历时 25 年之久。任内试图按照西方的教育体系对同文馆进行改造，虽取得一些局部成果，但未能完全改变同文馆的性质。从 1898 年起任京师大学堂总教习，1916 年 12 月在北京逝世。

包尔腾，英国传教士，精通汉文。京师同文馆筹办时，经英国驻华公使参赞威妥玛推荐担任教习。总理衙门曾对其进行考核，认为“尚属诚实”，“以之教习学生，似可无事苛求”，但要求包尔腾只能讲授语言文字，不准传教。同时，嘱咐汉人教习徐树琳对包尔腾暗中予以稽查和监督。据丁韪良在《同文馆记》中回忆，包尔腾在馆时间较短，1863 年便前往香港，任维多利亚主教。在京师同文馆的发

展历史上，包尔腾是一个具有某种象征意义的人物，他的到任使得同文馆有了第一位外国教习，能够于1862年5月招收19名学生入馆学习英文，这个时间，也是史学界较为一致确认的同文馆的正式开办时间。因此，人们往往将其与同文馆的开办联系在一起。

司默灵，法国传教士。1863年，京师同文馆筹设法文馆，缺少相应的师资，法国公使哥士耆推荐其前往任教。总理衙门的大臣听说司默灵系传教士，颇不以为然，当即予以拒绝。哥士耆再三解释说，司默灵虽属教士，现在并不传教，且其人尚诚朴，可充斯席。后令司默灵到总理衙门当面考察，发现他"尚无传教士习气"，于是与哥士耆商定，司默灵到同文馆后，"断不准其传教，一涉此弊，立即辞回"。① 司默灵的应聘，促成京师同文馆于1863年4月23日正式开办法文馆。

德贞，英国传教士。曾获得医学博士学位，长期在北京边传教边行医。1871年，京师同文馆设立医学与生理学讲座，经丁韪良推荐，出任该讲座教习。据丁韪良回忆："德贞博士是北京最著名的一位开业医师。他和别些教会医师一样，是为贫苦小民而工作的，可是宫廷的门禁对他也是开放着的。帝皇皂隶，等量齐观。总理衙门因我的建议，请他担任教授，在馆授课，但是不准学生到教会医院去实习。"② 德贞著有《全体通考》、《药材通考》、《中国的疾病——起因、状况和流行，同欧洲状况的对比》等书，他的教学和著述对同文馆学生掌握近代生理学知识具有积极意义。

林乐知，从1864年起经冯桂芬介绍，受聘在上海广方言馆教英文，后曾一度离去。1867年返回再度任教，前后总共教了13年。

---

① 高时良编：《洋务运动时期教育》，上海教育出版社1992年版，第55页。

② 朱有瓛主编：《中国近代学制史料》第一辑上册，上海华东师范大学出版社1983年版，第184页。

在此期间，林乐知还到江南制造局的翻译馆同徐寿等人一道从事翻译工作。1881 年在上海创办中西书院和中西女塾，后主持《万国公报》的编辑，1907 年在上海去世。他的名字与广方言馆以及近代中国报刊的演变、中西思想的交融、教育的变革紧密联系在一起。

傅兰雅，1861 年受英国圣公会的委托任香港圣保罗学院的院长。1863 年，为了学习标准的中文，了解京师的政治社会状况，接受同文馆的聘请担任英文教习，每天授课两小时。1865 年，傅兰雅辞职南下上海任英华学校校长，后又到广方言馆任教习。同时，在江南制造局翻译馆从事翻译工作。其间，丁韪良于 1870 年邀请傅兰雅重回京师同文馆执教，但被婉言谢绝。傅兰雅在上海还出版《格致汇编》，负责管理格致书院。1896 年，离开中国到美国伯克莱加里福利亚大学任教，1928 年去世。

伟烈亚力，曾一面在江南制造局翻译馆从事译述，一面到广方言馆兼课，时间长达 8 年之长。

玛高温，美国传教士。在华期间当过医生、海关帮办，上海广方言馆创办初期曾在其间任教，在汉学研究方面有一定的造诣。

哈巴安德，美国传教士。曾获医学博士学位，1844 年来华，在传教的同时，十分注重医疗和教育。广州同文馆创办伊始，即与另一位美国人谭顺出任该馆教习。从 1888 年起，与传教士香便文合办格致书院(岭南大学前身)，1891 年返回美国。

在同文三馆担任教习的传教士中，不乏在近代中外关系史上声名显赫的教会人物，如丁韪良、林乐知、傅兰雅等。他们来华时间长，边传教边从事文化教育活动，其言行对晚清洋务派人士具有重要影响。另有一些传教士，他们在同文三馆工作一个时期，又改行从事别的工作，有的转往其他国家和地区，这些人在教育方面的影响便十分有限。如传教士阿伦，在上海广方言馆短期担任教习后，又被任命为上海基督教主教，二者不得兼顾，只得辞去教职。前已

述及的包尔腾也属这种情况。另外，上海广方言馆在单独存在一段时间后，于1869年并入江南机器制造局，在该局翻译馆工作的外国传教士如傅兰雅、伟烈亚力、玛高温等都同时到广方言馆兼课。于是，在华传教士中便出现了一个既从事翻译又从事教学的知识群体，这一事实本身对西学东渐和中国教育变迁的意义都是不言而喻的。还应当指出的是，有的传教士虽然长期从事教育活动，但在同文三馆中担任教职的时间却很短，自然谈不上对同文三馆有什么重大影响。传教士李佳白以创办尚贤堂闻名，是晚清有一定知名度的教会活动家，上海广方言馆曾邀请其到馆任教，以接替出任美国驻天津总领事的该馆教习威廉氏。“时李方锐意经营尚贤堂事，惟日孜孜，犹虞不给，特勉循该局所请，分其宝贵光阴之一部分，兼营局事，惟言明不能到局，且以结束威廉氏未竟之事为限，过此即脱离关系。”[①] 因此，在广方言馆的发展历史上李佳白的影响便十分有限。

传教士之所以能介人同文三馆的教学工作，有的并在其中发挥了很重要的作用，原因是多方面的。首先是洋务事业发展的需要。洋务运动初期，创办了一批工业企业，急需人才，日益频繁的对外交涉也需要熟谙西方语言文字的人才加以办理，在这种情况下，以培养办理洋务人才为主要目标的同文三馆应运而生。这些学堂创办之初便面临缺乏师资的问题，而当时来华的传教士中不少人都在本国接受过高等教育，学有专长，自然成为招聘的首选目标。如林乐知曾获学士学位，丁韪良在美国阿尔巴尔神学院攻读神学之前曾在印第安纳大学学习，德贞曾获医学博士学位，还有一些人在化学、天文学等方面都有较深的造诣，他们充任同文三馆的教习自然是顺理成章的事。其次，不少传教士来华后都面临着许多困

① 高时良编：《洋务运动时期教育》，上海教育出版社1992年版，第210页。

难，尤其是经济方面的困难亟需加以解决。林乐知于 1860 年 6 月抵达上海后不久，美国便发生了南北战争，其所属的南方教会断绝了经济接济，使得林乐知在长达 4 年的时间里没有收到教会的一元钱，也收不到来自亲友的任何一封信。在这种情况下，林乐知便不得不靠典卖教会财产维持生活，后来又当过中间商，向中国人购买煤炭、粮食、棉花，转卖给租界里的外国人，赚取一些微利，生活过得颇为艰难。后来，靠了冯桂芬的帮助，才得以到上海广方言馆任教。由于报酬较高，生活状况迅速改观。值得一提的是，清政府为在同文三馆任教的外国教习提供了很高的待遇，这对他们颇有吸引力。按某些总理衙门大臣的说法，外国人唯利是图，既然要求他们教习诸生，便不得不厚给薪水，以生其韵羡之心，使其安心从事教学。包尔腾到京师同文馆任教，第一年的薪金为 300 两银子，第二年起增至 1000 两银子，而同期的中国教习徐树琳每月仅给 8 两银子，年薪不足百两。傅兰雅、丁韪良在京师同文馆任普通教习时，年薪也是 1000 两银子，后来丁韪良的年薪一度达 5000 两银子，比担任教会职务的报酬高出十余倍。为此，他向美国长老会差会提出辞呈，以便专门从事同文馆方面的工作，但声明自己还是一名传教士，而且是终身传教士。再次，当时教会正逐步改变着在华传教的策略，要求传教士寓传教于具体的活动之中，使传教活动能有一定的依托。教育是培养人才的事业，教会对此尤为重视，提倡传教士积极介人教育活动，以各种手段实施教会在教育方面的主张，能到中国首届一指的官立洋务学堂任教，自然为教会所欢迎。教会的鼓励，促使一些传教士以各种途径进入同文三馆任教。

众所周知，同文三馆是不同于传统书院的新式洋务学堂，具有近代欧美学校的若干特点，其教学体制、教学内容和方法对洋务教育产生了重大影响。丁韪良认为，同文馆影响了中国的高级官吏，由中国的高级官吏又影响了中国的教育制度。同文三馆之所以有

如此大的影响力，在其间工作的传教士发挥了重要作用。他们在封建气息浓烈的环境中引入西方先进的教育思想和教育手段，对旧的教育教学体制进行了变革，取得了一定的成效。

同文三馆的传教士普遍重视课程设置的合理性和完整性，强调应以先进、科学的知识体系来造就和培养新式人才，从而开启了近代中国学校课程改革的新风尚。丁韪良于1872年为京师同文馆分别制定了八年课程表和五年课程表，两种课程表除了讲求知识结构的完整性，注意自然科学基础知识的教学外，还突出了分类指导，循序渐进的特点。八年课程表由学习洋文入手，逐渐及于诸学。首年：(外语)认字写字、浅解辞句、讲解浅书。二年：(外语)讲解浅书、练习文法、翻译条子。三年：讲各国地图、读各国史略、翻译选编。四年：数理启蒙、代数学、翻译公文。五年：讲求格物、几何原本、平三角、弧三角、练习译书。六年：讲求机器、微分积分、航海测算、练习译书。七年：讲求化学、天文测算、万国公法、练习译书。八年：天文测算、地理金石、富国策、练习译书。五年课程表则“借译本而求诸学”。首年：数理启蒙、九章算法、代数学。二年：学四元解、几何原本、平三角、弧三角。三年：格物入门、化学、重学测算。四年：微分、积分、航海测算、天文测算、讲求机器。五年：万国公法、富国策、天文测算、地理金石。八年课程规定前三年主要学习一门外文，从第四年起学习自然科学课程和一些社会科学课程，同时进行外文翻译的学习和训练。八年课程主要为年龄较轻者设计的，强调的是接受知识的完整性。五年课程大体上与八年课程的后五年的学习内容相仿，是为年龄稍长，无暇肄及洋文者设计的，略去了一些课程(主要是外语)，突出了学习重点，相应缩短了学习年限。两类课程的出现，标志着近代课程设置开始摆脱传统课程设置的偏狭、单一和陈旧，逐步向西方先进的课程体系靠拢。上海广方言馆于1869年推出了三年制的课程，将整个西学的学习年限分为下班1

年、上班2年。下班学习基础知识，上班则学习专门知识，如矿物学和冶金学、金属铸件和锻件、木器和铁器制造、蒸汽机的设计和操作、航海、水陆攻战、外国语言文字及风俗国政等。上述课程专业性极强，与京师同文馆的两类课程有着明显区别。它既与广文馆并入江南制造局后开始讲求实用、实效，以更好地为洋务派兴办的工厂企业培养人才有着密切关系，也反映了近代课程改革的发展趋势。表明上海广方言馆不仅是一所学习外国语言文字的学校，而且还是一所中等专业技术学校。这一课程设计虽然是以冯焌光、郑藻如《上督抚宪禀拟开办学馆事宜章程》的形式提出来的，但考虑到当时林乐知、傅兰雅、金楷理等知名传教士都在广方言馆中异常活跃地发挥着作用，我们便不难判断，其中的不少内容鲜明地反映了他们的主张。

同文三馆的传教士重视将理论讲授与实际操作结合起来，以培养学生既动手又用脑的能力。丁韪良专门购置了打字机供学生练习打字之用；从美国引进了小型电报收发机，教学生用莫氏电码收发报；还特设了化学物理实验室、天文台和博物馆，作为学生实验和实习的场所。教授医学的德贞十年如一日地坚持要求总理衙门批准京师同文馆的学生去教会医院实习，以求增广学生的感性认识，最终得到允准。林乐知在上海广方言馆教学时，指导学生进行有关电报收发和检验蓄电池性能的试验，还带领学生走出学堂，到煤气厂、面粉厂和制造厂参观考察。译书是同文三馆的重要实践活动之一，传教士不仅自己动手翻译，而且还将之作为对学生进行外语训练，提高译述能力的途径，要求学生积极参与。据统计，1888年以前，京师同文馆师生共译述了《万国公法》、《公法便览》、《格物测算》、《化学》等22种书籍。1880年时，上海广方言馆及与之关系密切的江南制造局翻译馆译书近160种，约400余本，这些书籍的一部分便是在传教士指导下由学生翻译的，还有的则是由师生双

方共同翻译的。广州同文馆师生的译书活动虽不及京师同文馆和上海广方言馆频繁，但其中有的学生显露出较高的翻译才能，受到当局的关注，却是一个不容否认的事实。师生共同从事翻译工作，在译书中既巩固了教学的成果，又借此传播了西学西艺知识。除译书外，同文馆的学生还常受命随清政府的使团前往国外实习。1866年，京师同文馆的张德彝、凤仪和彦慧随总税务司赫德前往欧洲，考察山川形势和风土人情，增广了见闻，促进了学业。此后，有使节出国，便派学生随行；有外国人来访，便派学生陪同；在国外设使馆，也派学生随驻。1896 年，总理衙门从同文三馆选派 16 名学生分赴英国、法国、德国深入实地学习语言、文字、算法等。实习活动既开阔了学生的视野，又促进了学生的课堂学习。显然，学用一致的教学原则是在洋务运动时期的同文三馆中得到确定的，而充任教习的传教士们为此做出了自己的努力。

同文三馆的学生中有不少是八旗子弟，这些人年少气盛，平日里任意酣嬉，并不潜心学问。有鉴于此，在同文三馆工作的传教士主持或参与制定了有关规章制度，使学堂的教育教学管理走上轨道。丁韪良对京师同文馆的章程进行了修订，明确规定学生不准在外嬉游，致荒学业；不准侮谩教师，欺凌同学。对平日在馆酗酒、赌博、不安分者以及无故旷学者，定严惩不贷。针对一些学生在考试中“倩人代作”或“通融抄录”等陋习，采取了“编列坐号，点派监试”的做法，以防止徇私舞弊。同时，完善考试制度，将月课、季考、岁试、大考作为主要的考试形式，以月考稽勤惰，年考观成效。每三年举行一次大考，优者授为七、八、九等官，劣者分别降革留级。这样做既检验了教学成效又使学生能够专心学习，形成较为稳定的教学秩序。有的传教士还根据教学中发现的问题，及时加以解决。1867 年初，林乐知再次到广方言馆任教时，发现馆内英文班学生的学习处于混乱状态，影响了学习进度，迅即进行整顿。他将该班

不同水准的学生分成若干个小班使用不同的教材进行教学，并严明规章制度，学生的学习很快便有了起色。在一些传教士的努力下，同文三馆的办学水准逐步有所提高。1864 年 11 月，京师同文馆采取笔试和口译两种形式初次举行大考，共历时 9 天。其中笔试主要是翻译各国照会、条约等，口试则是将汉语条子译成外文。考试结果，学生虽未能对所翻译各文完全达到通体贯串的程度，但译意与原文较为吻合。同文三馆的办学成绩表明，传教士在教育教学管理方面采取的措施是行之有效的。

有的学者认为，同文三馆以及其他官办的新式学堂比起封建旧塾来，毕竟是一个进步的事物，只是由于传教士利用和控制了这些学校，宗教气氛强烈，以致未能培养有真才实学的人材，使中国自办的西式学堂没有能够发挥应有的作用。对此，笔者不敢苟同，试图从以下几方面加以探讨。

1. 在同文三馆中确有一些传教士试图以自身的言行举止来影响教育教学的方向，达到为外国在华势力服务的目的。但由于清政府对同文三馆的管理十分严密，举凡章程的制定修改、新馆的添设、经费的筹措收支、学生的招考奖惩，都要向总理衙门或当地督抚禀报，有的还要由总理衙门向皇帝题本候旨，甚至连试卷都要“恭呈御览”。所以，尽管有的传教士如丁韪良官至总教习，仍无法决定学堂的大政方针，控制学堂的发展，其作用仅限于提供建议，充当顾问，更勿论一般的传教士了。另外，就多数传教士而言，他们在同文三馆任教系出于谋得一份薪俸，以维持一定水准的生活。他们忠于职守，努力工作，有一定的事业心和责任感，不应将之与那些抱有侵略野心的传教士相提并论。至于同文三馆未能更多地发挥作用，原因是多方面的，也是复杂的。近代中国的许多新式学堂都与同文三馆一样难以避免无所作为甚至衰颓的结局，似应更多地将之置于半封建半殖民地社会的大背景下加以考察，从封建势

力的把持及旧的意识形态的影响等方面去寻找原因，而不能简单地归咎于传教士的利用和控制。

2. 传教士进入同文三馆是否意味着这三所洋务学堂中出现了浓厚的宗教的氛围，学生们也因此受到宗教教义的影响？对此学术界一直存在着分歧。毫无疑问，确有一些传教士是带着强烈的宗教动机入馆执教，他们没有放过直接散布宗教影响的机会，极力倡导"孔子加耶稣"，主张基督教中国化。有的传教士常常和学生谈论宗教问题，并且要求别的教习，如在西学教材中遇到有关宗教的内容，尽可不必删去。但是，传教士的宗教意识一开始便被清政府所牢牢遏制，无法在大范围内扩展。早期，围绕着同文馆的创办曾引发了一场大规模的争论，守旧派官僚倭仁等人反对设同文馆的一个重要原因便是强调传教士会利用讲坛传播宗教思想，诱惑读书明理之人。倭仁在《请罢同文馆用正途人员习天算折》中明白地表明了这种担忧。他指出"议和以来，耶稣之教盛行，无识愚民半为煽惑，所恃读书之士讲明义理，或可维持人心。今复举聪明隽秀，国家所培养而储以有用者，变而从夷，正气为之不伸，邪氛因而弥炽，数年之后，不尽驱中国之众咸归于夷不止……今天下已受其害矣，复扬其波而张其焰耶？闻夷人传教，常以读书人不肯习教为恨。今令正途从学，恐所学未必能精，而读书人已为所惑，适堕其术中耳。"① 补选知州杨廷熙甚至在《请撤销同文馆以弥天变折》中指责总理衙门设同文馆、聘洋教习，在于为西教在中国的传播放行。"是西教本不行于中国，而总理衙门请皇上导之使行也……"② 虽然洋务派人士创设同文馆的意见在皇上的支持下占了上风，倭仁等守旧派官僚的主张没有被采纳，但引发了清政府对传教士的戒心，采

---

① ② 高时良编：《洋务运动时期教育》，上海教育出版社 1992 年版，第 9 页、第 24 页。

取了一系列的防范措施。如在同文馆的教室里贴有布告，订有规则数条，明令禁止教授圣经，更不允许传教。个别学生虽同情基督教，但因怕受社会攻击，将来仕途遇到障碍，自然不敢去信仰。丁韪良在谈到同文馆学生对待宗教的态度时指出"他们不相信耶教可以代替孔教，因为他们都是孔教的信徒。他们常常笑一般人迷信，可是他们深深崇拜他们的至圣，认为他是一位天遣的先知。"① 可见，孔子对学生的影响远比基督教对学生的影响来得大。上述事实表明，尽管在同文三馆中，某些传教士试图扩张宗教的影响，但传统的道德伦理思想仍然居于主导地位，大多数学生并不信奉基督教。还应该看到，多数传教士教习对清政府关于严禁传教的要求还是认真对待的，他们的主要时间和精力并没有花在传教上。

3. 至于同文三馆的传教士在培养人才方面是否发挥了作用，人们也一直存在着不同看法。梁启超认为，其聘用西人者，半属无赖之工匠，不学之教士，这便导致未尝有非常之才出乎其间以效用于天下。郑观应等人也持相似看法。他们的观点表明，当时社会因对同文三馆期望值过高而产生了严重的失望心理。实际上，清政府设立这三所学堂的目的并不在于选拔特出人才，而在于为洋务事业培养"技术型"的一般人才，就毕业生的使用情况看，这一目的已经实现。数十年间，同文三馆培养了一批有一定才干的、熟悉业务的翻译和中下级外交人员。仅担任驻外公使的就有 20 余人，还有在外务部担任侍郎、部丞、参议的，其中不乏对国家和民族做出贡献的人物。同文馆毕业生庆常曾于 1893 年与许景澄一道在办理对外交涉时，向沙俄方面据理力争，使沙俄侵占帕米尔地区的图谋未能得逞，维护了我国的领土完整。笔者赞同这样一个观点，即同文

① 朱有瓛主编：《中国近代学制史料》第一辑上册，上海华东师范大学出版社 1983 年版，第 188 页。

三馆出身的外交人员虽然不可能从根本上改变清朝的外交政策，但起码懂得如何利用国际法与外国人打交道，改变了中国外交由洋人包办的状况，并逐步取代了一班昏庸的满汉官僚在外交界的地位。1885 年底，总理衙门的一些大臣向朝廷上奏折，指出，设立同文馆以来迄今已 20 余年，所有延请外国教习，指授学习各国语言文字以及天文、算学、化学、医学等项，冀于洋务有裨。历年以来，洋教习等均能始终不懈，各学生等因而日起有功，或随带出洋充作翻译，或升迁外省及调赴沿海各处差委者已不乏人，实属著有成效。其中，同文馆总教习丁韪良、化学教习毕利干、法文教习华必乐，资格最深，馆课亦能勤慎，建议赏给丁韪良三品衔，华必乐和毕利干四品衔。这从一个侧面反映出，同文三馆的传教士虽然并非个个尽如人意，但在传授知识，培育人才等方面都不同程度地做了基础性的工作，得到清政府官员的赞许。

尽管同文三馆的传教士自身具有一些无法克服的弱点，但他们直接参与了中国近代新式学堂的建立和完善，客观上适应了洋务运动的内在要求，影响了教育变迁的进程，对此应予以积极评价。

（二）传教士与山西大学堂

义和团运动期间，发生了震惊中外的山西教案，这一事件直接遭致列强的干预，八国联军占领北京后，分四路逼近山西，全省岌岌可危。在这种情况下，李鸿章及新任巡抚岑春煊等人邀李提摩太到山西进行调解。在李提摩太的调解下，山西教案以赔款的方式得到解决。事件结束后，列强用巨额赔款创办了山西大学堂，内分中学专斋和西学专斋，一批传教士应邀担任了西学专斋的负责人及教学工作，其中较有影响的有李提摩太、敦崇礼与苏慧廉。

李提摩太原先的主要活动范围在上海，在处理山西教案的过程中，他试图以宣传耶稣教义来冲击儒教传统，因此，对在山西办

学十分热心。他向岑春煊建议："山西教案之发生，不能把过错都加诸山西人之上，而英国人也不能辞其责。因山西人文化落后，风气闭塞，是英国没有善于诱导和帮助。我愿建议英国政府将此五十万两赔款分为十年归还，每年五万两捐助山西创建一个西学专斋，培养学生二百名，授以科学知识。将来毕业之后，不仅对山西文化有所提高，而且对山西经济之发达也有莫大之裨益。中丞以为何如？"① 并指出，这笔款的数字不是很大，每年演戏的开销要超过此数，而人民根本得不到任何益处。对此，岑春煊有保留地同意了，并委托沈敦和为山西大学堂督办，李提摩太为西斋总理，规定其管理西斋的年限为 10 年，下令将太原皇华馆学台衙门拨作西斋的校舍。1902 年 6 月 26 日，西斋正式开学，岑春煊与太原的重要官绅都出席了开学典礼。西斋办起来后，李提摩太便离开太原返回上海，但他时时关注着西斋的发展。为了给西斋提供最好的教科书，李提摩太从专用经费中每年动用一万两银子在上海设立了山西大学堂译书院，聘请美国、日本、中国的一些学者，翻译了一批较有影响的教科书，如《中国编年史表》、《欧洲商业史》、《算术》、《代数》、《植物学》、《矿物学》、《生理学》、《物理学》、《教育学》、《世界故事》、《一千名人传》、《插图最初地文志》。有的书插图精美，内容丰富，受到广泛欢迎。由于西斋学生原先没有学过数、理、化，对英语更是一窍不通，多数外国教习又不懂中文，李提摩太便从上海、天津等地聘请了一批精通英语，文化素养较高的华人到西斋担任译员，在学生和外国教习中起中介传导作用。李提摩太规定，西斋的教学分预科和正科两个阶段，预科学制三年，相当于中学水准，正科学制四年，相当于大学程度。为了提高西斋的地位和毕业生的身分，经李

① 朱有瓛主编：《中国近代学制史料》第二辑上册，上海华东师范大学出版社 1987 年版，第 1012 页。

提摩太向清政府力争，同意凡月考平均分数在80分以上的学生由巡抚委派考官进行毕业考试，及格者授予举人。本科学生完成学业后，到北京的学部应试，及格者授予进士。李提摩太还拨款选送了一批优秀毕业生到英国各大学深造，学习铁路、采矿、冶金、机电等学科。1910年11月，李提摩太决定将西斋交还山西地方当局管理，并辞去西斋总理职务。在太原各界召开的大会上，他指出：由于深信近代教育已在全省深深扎根，所以向出席大会的官绅学子表示了这样的意见，我丝毫无意将西斋的管理权保留到1911年合同期满的时候。因此，我现在决定将西斋提前交还山西当局。这事发生在1910年11月13日，山西巡抚丁宝铨接受李提摩太与中西教授签订的延聘合同，并答应继续扩大办理西斋。

敦崇礼系苏格兰人，曾先后在英国格拉斯哥大学和牛津大学就读，在汉学家莱格教授的指导下学习中文并钻研中国经书，来华后主持西安浸礼会的传教工作，后来协助李提摩太处理山西教案。同李提摩太一样，他对创办山西大学堂西学专斋亦充满热情，对用赔款创办西学专斋的举动给予了支持。1902年9月23日他写道："1. 从任何意义上来说，这钱都不意味着含有血腥味。2. 它不是来之于对那些并非心甘情愿和忍饥挨饿的人们的勒索，而是户部直接拨款。"① 由于李提摩太远在上海主持广学会的会务，便委任他为总教习，实际主持西斋的教学工作。他将英国的教学制度进行了移植，在西学专斋中开设了英文、算学、物理、化学、博物、历史、地理、图画、体操等较完备的课程。他重视管理，在西斋内每月举行月考一次，对每门功课平均分数在80分以上者给予奖励。他还礼聘了一批学有专长的教员，到西学专斋任教，自己也亲自担任一门课

---

① 转引自[英]爱德华兹著，李喜所、郭亚平等译：《义和团运动时期的山西传教士》，南开大学出版社1986年版，第85页。

的讲授。在他的努力下，西学专斋的教学质量比较高，在当地享有良好的声誉。1906 年时，全斋学生达到 329 名之多。李提摩太对他的工作给予很高评价，认为他精力充沛，热心教育，而且对华人的性格十分了解，他的中国学问又很渊博，待人接物，既很明智，又讲求实际。作为一个无所畏惧，为人诚实而又精明强干的行政人员，他赢得了所有中国人士的敬重。1906 年，山西发生了争矿运动，山西大学堂中西两斋的学生联合起来，依据万国公法向英国人把持的福公司进行了交涉，维护了民族的利益。福公司电请李提摩太前来太原调解，但学生们毫不让步。以传播西方的文化科学知识，开导晋省人相标榜的山西大学西学专斋竟然造就了与外国势力相对抗的青年，这使敦崇礼十分震惊，加之原先有病，在极度惊骇中于当年 8 月去世，终年 45 岁。生前清政府曾赏给二品顶戴，死后又追赠头品顶戴，母校格拉斯哥大学授予法学博士头衔。

苏慧廉继敦崇礼后担任总教习。他是英格兰人，毕业于牛津大学，也曾在莱格教授门下学习经文和儒家经典。来华后在浙江温州主持浸礼会的工作，并创办了艺文学堂。他精通诸子百家，对佛经造诣尤深，曾撰写了不少以中西文化为题材的著作。到西学专斋任职后，倾注了自己大量精力，使西学专斋在原有基础上有了比较大的发展。1906 年 9 月，清政府学部检查了西学专斋毕业生的学习情况后，确定优等 4 名、中等 10 名、下等 18 名。1910 年 12 月，学部复核了西学专斋毕业生的试卷后，确定最优等 2 名、优等 7 名、中等 33 名。显然，学生的进步是明显的，这与苏慧廉的努力密切相关。据说苏慧廉不但学识渊博，而且为人富有正义感，对工作尽心尽责，受到师生的尊重。李提摩太交还西学专斋的管理权后，苏慧廉于 1911 年春天返回英国，后到牛津大学当了汉语教授，著有《李提摩太传》、《中国三大宗教》、《中西交往史概略》等著作，1935 年逝世。

山西的近代教育较其他省起步晚，山西大学堂建立后，教育上的落后状况有了明显改观，一跃而成为当时北方教育较为发达的地区之一。这其中除了开明的地方官员的倡导，士绅的推动外，李提摩太、敦崇礼、苏慧廉等传教士也做了许多开创性的工作，他们的努力奠定了山西近代教育的基础。

当然，传教士对晚清官办教育变迁的推动远不限于以上几所学堂，在京师和部分省的官办学堂里，传教士的活动亦十分活跃。这表明，他们对官办教育变迁的影响不只是局部的，而是具有较大的范围，限于篇幅，不再赘述。

三、基督教的宣教事业与晚清教育出版的变迁

晚清，基督教会十分注重通过传教士，运用出版这一手段，来推动教育变迁。先后出版了一批较有影响的报刊书籍，这亦可视为其宣教事业的一个重要组成部分。

（一）早期教会教育机构的报刊出版活动

鸦片战争前后，一批中文报刊开始问世，其中教会教育机构创办的中文报刊尤为引人注目，被报刊史研究专家视为开以中文出版近代化报刊之先河。

1. 英华书院与《察世俗每月统纪传》的出版。

1807 年 9 月，英国伦敦布道会传教士马礼逊到达广州，试图开展传教活动，因当时正处于清政府实行闭关禁教政策的时期，传教受到严厉禁止。马礼逊无法立足，只好退出广州，转移到马来半岛西岸的马六甲，试图以此为基地，伺机打开中国的大门。在马六

甲期间，和其他一些英美传教士利用此地离中国较近，交通便利，又有大量华侨聚居等有利条件，以文化教育活动为掩护，开展了一系列传教活动。

1815 年 8 月，马礼逊在另一位传教士米怜的协助下，在马六甲出版了期刊《察世俗每月统纪传》，这是外国人创办的以中国人为对象的近代中文报刊。何谓“察世俗”，其创刊号的序文对此作了解答：“既然万处万人皆由神而原被造化，自然学者不可止察一所地方之名物，单问一种人之风俗，乃需勤问及万世万处万种人，方可比较辨明是非真假矣。……所以学者要勤考察世俗人道，致可能分是非善恶也”。[①] 这就是“察世俗”这三个字的由来。1818 年，马礼逊在马六甲设立英华书院之后，《察世俗每月统纪传》由英华书院编辑出版，为此书院内设立了印刷所。

该刊系木版雕印，每月出一期，每期五页，仅 2000 余字，由马礼逊和米怜分别撰稿，开始印 500 册，后增至 1000 册，除免费发给南洋华侨外，还派专人带往广州，送给参加科举考试的知识分子。中国人梁发也参加了编辑出版工作。1821 年，因米怜病重而停刊，次年米怜去世。

对该刊的性质，研究报刊史的学者看法各异，有的认为这只是一种宗教性杂志，但也有不少人认为这是一份以新闻为主兼及宗教、天文、历史及西方知识的综合性报刊。但有一点认识是共同的，即该刊完全不同于清朝官办的“邸报”和“京报”，它有自由撰稿和选稿的权利，编辑人员可以发挥较大的主观能动性。戈公振在《中国报学史》中称《察世俗每月统纪传》为中国近代最早的报刊，开创报业之先河。

英华书院除承担《察世俗每月统纪传》的编辑出版外，还接办

---

① 转引自方汉奇主编：《中国近代报刊史》，山西教育出版社 1991 年版，第 12 页。

了1817年创刊的《印支搜闻》，并于1828年至1829年间出版了《天下奇闻》月刊。此外，陆续出版了《华英辞典》六大卷。1827年，一位伦敦传道会牧师在英华书院创制了铜模铸字，并使用西方的印刷机器将中文改为活字版印刷，加速了印刷业务的扩大，并促进了近代中国印刷的发展。英华书院对中外文化交流作出了突出贡献，当时所出版的书刊均刻有"马六甲英华书院"字样，这些书刊多在华侨聚居的南洋各地流行。

2.英华书院与《遐迩贯珍》的出版。

1843年，英华书院迁往香港，次年改名为英华神学院，但对外中文名称仍为英华书院。原先马六甲英华书院中文印刷所的印刷机器、铸字机及铅字粒，均全部运至香港，印刷馆设在书院内，故此，英华书院拥有当时香港最先进的印刷器材。

1853年8月1日，由英华书院编辑出版的中文报刊《遐迩贯珍》在香港出版，在此之前香港先后出版有《香港钞报》、《香港政府公报》、《中国之友》、《东方地球》、《德臣西报》、《中国之外友》等英文报刊，而中文报刊《东西洋考每月统纪传》已于1838年停刊，所以《遐迩贯珍》是当时香港唯一的一份中文报刊。

为何定名《遐迩贯珍》？这可从创刊号上保定人章东耘的题词中找到答案。

"创论通遐迩，宏词贯古今，幽深开鸟道，声价重鸡林，妙辞醒尘目，良工费苦心，吾儒稽域外，赖尔作南针。秉笔风存古，斯言直道行，精详期实用，褒贬总公评，一气联中外，同文觇治平，坤舆诗绝异，空负著书名。按西洋南怀仁有坤舆外纪入四库全书。"[1]

可见，其取名与1674年来华天主教士南怀仁刊印的二册坤舆

① 转引自李志刚著：《基督教与近代中国文化论文集》，台湾宇宙光出版社1989年版，第137页。

图说有关。这二册中，一册论及地球、人类、动物等，另一册则论及世界各地的风土、地理及人文概况，《遐迩贯珍》所要反映的，大体上也是这些方面的内容。其办刊宗旨在发刊的序言中已登载得十分明白："上帝所以诏令各国，凡民相待均如同胞，倘遇我有缺，彼以有余济之，或遇彼有乏，我以其盈酬之，彼此交相通融，彼此亦同受共益也。吾屡念及此，思于每月，纂辑贯珍一帙，诚为善举，其内容有列诸邦之善端，可以述于中土中国之美珍，亦可以达之于我邦，俾两家日臻于洽习，中外均得其裨也。"① 可见其创办宗旨是将西方新知识介绍与中国，并将中国的有关知识提供给西方人士参考，借此收见证福音之效果，达通商之便利。

《遐迩贯珍》为 24 开本的月刊，先是由麦都思主编，1854 年改由奚礼尔负责，1855 年则由理雅各主持，这几位都是传教士，且在这之前都参与过办刊办报的活动，其中理雅各担任英华书院院长达 10 余年之久。留学于美国的中国人黄胜也具体地参与了编辑工作。《遐尔贯珍》每期封面均印有"香港中环英华书院印送"字样，随着这份刊物影响的日增，英华书院的名字也日益为人们所熟悉。

《遐尔贯珍》从 1853 年 3 月出版至 1856 年 5 月停刊，在近三年的时间里，共出 33 期，每期印 3000 本，一部分在香港、广州、厦门、福州、宁波、上海等地销售，一部分向教会人士及有影响的官绅赠阅。据说该刊"远行各省，故上自督抚，以及文武员弁，下逮工商士庶，靡不乐于披览。"② 其经费来源主要有：马礼逊教育协会的资助，以及报费及广告费等。《遐迩贯珍》每期只收纸墨银 15 文，经济上常捉襟见肘。为此，开辟了广告业务，其最早的一

① ② 李志刚著：《基督教与近代中国文化论文集》，台湾宇宙光出版社 1989 年版，第 136～139 页。

篇广告启事写道："今于本月起，遐迩贯珍各号，时有数帙附之卷尾，以载招帖，诸君有意欲行此举者，请每月将帖带至阿里活街，英华书院之印字局，交黄亚胜手，便可照印。五十字以下，取银半分，五十字以上一先士，若帖再出，则取如上数之半，至所取之银，非以求利，实为助每月印遐迩贯珍三千本之费用而已"。[1]

《遐迩贯珍》篇幅常有增减，一期少则12页，多则24页，每期并无固定的主题。1855年1月以前，以刊登专文、论著为主，在此之后，以较多版面刊登新闻和消息，其内容虽然较为芜杂，但大致可分以下几个方面：科学、地理、政治、天文、历法、历史、医学、商务、新闻、训谕、宗教等，其中不乏有益的知识。如在专文中常介绍西方的轮船、火车、电器的性能及威力，借此引起读者的广泛重视。又如以游记方式介绍亚洲、欧洲、美洲、澳洲、非洲、北冰洋各地的风土人情。其中有论述一国一地事务的言论，有介绍中国到欧洲各国的行程的文字，甚至还附有地图或路线图。此外，对西方的政治制度，《遐迩贯珍》也有所介绍。如在《英国政治制度》一文中介绍了英国的君主立宪，上下议院与内阁的关系等；在《花旗国的政治制度》一文中，详尽介绍了美国的三权分立制度。在新闻报道方面，它注重具体、翔实，举凡清廷大事、民间活动、匪盗抢劫、欧美政情等多有刊登。

《遐迩贯珍》于1856年5月停刊，但其影响十分深远。当时北京和国外的一些报刊，常引用该刊的文字。曾在英华书院呆过几年的太平天国干王洪仁玕于1859年出版的《资政新编》也明显地受到了《遐迩贯珍》的影响。

一些传教士认为，别的方法可以使成千的人改变头脑，而文

① 李志刚著：《基督教与近代中国文化论文集》，台湾宇宙光出版社1989年版，第136～139页。

字宣传则可以使成百万的人改变头脑，只要控制住在中国出版的主要的报纸和主要的杂志，就控制住了这个国家的头和背脊骨。①早期教会教育机构之所以致力于创办中文报刊，正是受这一情绪驱使，同时也表明教会对“文字播道”工作的重视。通过创办报刊，教会教育机构加强了同外界的联系，扩大了自身的影响，也开阔了教育教学的眼界，其综合效益十分明显，这在中国近代报刊史和教育史上都具有积极意义。

（二）传教士的编译出版教科书活动

近代来华传教士在宣传宗教教育，发展传教事业的同时，对教育活动的干预和介入的范围十分广泛，其中编译与出版教科书更是引人注目。

1. 通过“学校教科书委员会”编译出版教科书。

传教士在华编辑出版教科书的历史可以追溯到鸦片战争之前。1834年，传教士在广州成立了以介绍西方科学、艺术，开通华人智慧为宗旨的益智会，先后出版了财经、史地、建筑等方面的教科书。由于这一时期教会学校数量极少，这些教科书的销售范围便十分有限。鸦片战争之后，随着传教士在华活动的迅速扩展和教堂的广泛设立，中国民众中信教的人数愈益增加。为满足对信徒及其子弟的教育需要，教会学校亦随之得到发展。至1877年，教会在华已设有347所学校，就读学生达5917人。学校数和学生数的增加对教会教育提出了许多亟待解决的问题，其中教科书匮乏的问题十分突出。为了缓解这一矛盾，1877年5月，在传教士于上海召开的第一次全国大会上，狄考文建议成立一个专门性的教育组织——学校教科书委员会，承担起为各教会学校编辑

① 见方汉奇主编：《中国近代报刊史》，山西教育出版社1991年版，第19页。

初级教科书的任务，这一建议得到了与会者的赞同。该委员会主席为丁韪良，成员有韦廉臣、狄考文、林乐知、傅兰雅等，均为当时较有影响的教会教育家。学校教科书委员会的英文名称为School and Textbook Series Committee，中文名称为益智书会，以示与早期在广州成立的益智会既有渊源关系，又有区别。

学校教科书委员会总部设在上海，以通讯的形式与各地传教士联系，邀请他们参加教科书的编写工作。该委员会成立伊始，即决定编辑两套学校用书，一套供初等学校使用，一套供高等学校使用，包括数学、天文、测量、地质、化学、动植物、历史、地理、语文、音乐等。为使教科书的编译出版工作规范化，该委员会采取了以下措施：(1) 要求教科书中使用的术语应该统一，并尽可能地与当时出版物中的术语相一致。具体而言，要求作者或译者提供他们所使用的中文和英文词汇表。“完全出自本地的书籍和出自外国而发行人又不在中国的中文书籍应予以仔细检阅，把使用的术语与名词分别列人不同的词汇表。并希望凡愿意承担这项工作中任何一部分的人都迅速将他们准备编制术语和专有名词表所要使用的书籍名称通知秘书。”[①]同时，还要求编制词汇表，并统一划分为技术、科学和制造类；地理学；传记类。然后印成小册子，提供给参加编译出版的人员使用。具体负责词汇表编制的有傅兰雅、林乐知、伟烈亚力等传教士，其中傅兰雅负责技术科学和制造类词汇表的编制，林乐知负责地理类和传记类词汇表的编制，伟烈亚力负责提供专有名词的词汇表，麦加缔负责提供日本编译本中使用的术语和名词表。对于上帝、诸神、灵魂这些术语，该委员会同意每位作者可以自由选用，但是必须在序言中加

---

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社1987年版，第87—88页。

以说明。(2) 要求所编译的教科书应通俗易懂，不仅仅可以用来阅读，而且可以用来教学和研究；应在认真地消化吸收相当学科知识的基础上进行编辑，而不是将几门学科知识拼凑在一起；所编的教科书应提供重点及原理，附有问题及答案；编译者对这门学科应相当熟悉，本身应当是教师。该委员会还要求参与编译的传教士在比较鉴别的基础上结合中国的实际进行编译。“请你比较本科目某些外国最好的著作，选择一本最合适的作基础，然后把你对中国的文字、民族格言以及风俗习惯的了解与手头的工作结合起来，以便编写出将对中华民族产生强大影响的书籍。”①

在确定了基本的编译原则后，该委员会与各地传教士中的编译者联系，通报选题和有关的动态，促使这项工作在较短的时间内形成了一定的规模。到1878年7月，第一批教科书便投放使用。其后，这项工作得到了持续发展。至1890年，由该委员会组织出版印行的教科书达50种，共74册。其中，算学类1种1册，科学类21种25册，历史类4种15册，地理类5种5册，宗教类12种16册，读本类1种3册，其他6种9册。印行数数量达3万余本，售出者约占其半，共收入6299.56元，平均每年收入485元。尽管出版数量与售书所得还不多，但毕竟有了一个较好的开端，教科书的主要编辑人员傅兰雅对此颇感自慰，他认为，在当时情况下能做到的都已做到了。

对于在教科书中宣教宗教思想或编印专门的宗教教科书，传教士内部对此有着截然不同的看法。学校教科书委员会的秘书韦廉臣认为，“这些书籍完成后，无疑的将为中国的学者和人民所使用，因此最主要的是应在使这些书具有严格的科学性的同时，抓

---

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社1987年版，第87—88页。

住一切机会引导读者注意上帝，罪孽和灵魂拯救的全部事实”。[1] 在所印行的12种宗教教科书中，几乎全部由韦廉臣及其妻子编写，这引起学校教科书委员会部分成员的不满。狄考文指责其利用秘书职权，私自印刷宗教性书籍，而宗教性的书根本不是学校用书。傅兰雅则明确表示拒绝编辑宗教性的书籍。一些外国机构对学校教科书委员会的工作给予了赞助，伦敦宗教小册子出版会赠送了电版印刷物和图片，价值231英镑；柯林斯股份公司以一半价售给委员会全套印制教材插图所需的电铸板；纳尔逊股份公司也降价出售某些图版以利于委员会购买。

2. 通过中华教育会编译出版教科书。

1890年5月，在华新教传教士在上海召开第二届大会。在这次会上，与会者鉴于学校教科书委员会已不能适应教会教育的需要，决定成立中华教育会（The Education Association of China），接收学校教科书委员会的全部财产和业务。中华教育会是传教士的一个综合性的教育组织，设有行政事务委员会、出版委员会、课程委员会、考试委员会、教育改革委员会、师范教育委员会、工业教育委员会、幼稚教育委员会等各种分支机构，其业务范围并不仅限于出版教科书，但对这项工作十分重视。出版委员会的阵容十分强大，由狄考文任主席，傅兰雅、谢卫楼、潘慎文、李安德等著名传教士都是其成员。中华教育会的主要事务有三项：编辑适用的教科书，以应教会学校的需求；谋教授上的互助；探求及解决中国的一般教育问题。由此可知，中华教育会并不是像学校教科书委员会那样的专门的编译出版机构，但编译出版教科书是其十分重要的一项业务。

---

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社1987年版，第88页。

中华教育会成立不久，首先致力于教科书编辑出版方面的基础性工作。出版委员会的成员分头编制各种教科书中的技术术语，其具体分工如下：狄考文负责编制算术、代数、几何、三角、测量、航海、解析几何、微积分、水、空气、光、热、电、蒸汽、天文、印刷、机械工具等方面的技术术语；傅兰雅负责编制化学、矿物学、气象、平板印刷术、电镀、化学仪器、哲学注解、铸造模型、射击、造船、采矿、工程学等方面的技术术语；李安德负责编制物质媒介、解剖学、手术、疾病、地学、官员头衔、国际法、神学等方面的技术术语；潘慎文负责编制生理学、植物学、动物学、音乐（器乐与声乐）、蒸汽机等方面的技术术语。其次，加强与作者之间的沟通。"决定要求凡对中国教育感兴趣的人，不论他是否与本会有联系，请其用各种方法通知出版委员会秘书，告知他们已经完成或正在准备何种中文书籍，以避免已经发生过的两个互不认识的作者交上同一题目的书稿，便于出版委员会了解情况，更好地分配不同作者的工作。另外还决定要求凡需要中文教育文集者和协会联系，并告知他们对论文的看法。"① 该会还要求所编写的教科书简明扼要，浅显易懂，配上相应的插图。

从 1890 年至 1893 年，中华教育会出版了动力学、水力学、光学、热学等方面的教科书共 12 种。1894 年至 1896 年，共出版各种教科书 18 种。与此同时，还重印了一批原先学校教科书委员会编译的教科书。1899 年以后，中华教育会的编书活动日渐衰退，出版的教科书也越来越少。1909 年，在中华教育会第六届年会上，出版委员会被宣告解散。至此，中华教育会不再具有出版职能，而完全成为教会的教育组织。

---

① 朱有瓛、高时良主编：《中国近代学制史料》第四辑，上海华东师范大学出版社 1993 年版，第 42 页。

3. 通过一些综合性的出版机构编译出版教科书。

清末，许多出版机构都控制在传教士手中，这些出版机构的出书范围较为广泛，由传教士编译的教科书也占据一定的比例。

广学会是教会的一个重要出版机构。据统计，从其创办至19世纪末，共出版了185种非宗教性书籍，其中明显列为教科书的有18种，仅次于历史类（34种）、人文类（31种）和改革论（22种），居第四位。如果加上地理类、自然科学及工程、医学、天文、生物等类别的著作中可同时兼作教科书的部分，那么其比例就更高了。

墨海书馆是由英国伦敦会传教士创办的，是我国近代最早使用铅印设备的翻译出版机构。该书馆在编译出版宗教和自然科学书籍的同时，也先后出版了一批传教士编译的教科书，如伟烈亚力的《数学启蒙》，合信的《博物新编》等。

美华书馆是美国长老会创办的翻译出版机构。早期，该馆曾出版了传教士编译的自然科学教科书，如《形学备旨》、《代数备旨》、《代形合参》、《八线备旨》等。其后，该馆转向编译出版文科类的教科书，传教士谢卫楼编译的《万国通鉴》和《理财学》便是由该馆出版的。

上海江南制造局译书馆是传教士编译出版教科书的重要场所。该馆长期聘用傅兰雅、林乐知等传教士担任翻译工作，出版了大量关于历史、地理、天文、教育、法律、博物、理化等自然科学和社会科学方面的书籍，这些书籍有相当一部分被当时的学堂采用作教科书。

除上述编译出版途径外，一些传教士还根据所在学校的实际教学需要编译印行各种教科书。这些自编的教科书除满足本校使用外，还为其他地区的教会学校和官立学校采用。

在中国近代教育史上，传教士编译出版教科书的活动曾持续

了很长一段时间，影响较为深远，以致有的学者认为，应在中国人自编教科书之前，划分出一个“教会教科书时期”。但是，进入20世纪后，传教士编译出版教科书的事业日趋衰落，盛极一时的中华教育会从1899年至1902年仅出版2种教科书。1903年至1905年，仅出版1种教科书。究其原因主要有以下几方面：(1)早期来华传教士大都扮演多种角色，一个人介入多个领域是常有的事，专业分工不是太严密。本世纪初，随着教会在华事业的发展，教会内部的分工愈益明确。相当一部分传教士退出学校转而从事专门的宣道事业，不再具体负责教育事务，对教科书的编译与出版自然无暇顾及。(2)缺乏数量足够，质量合格的编辑人员。多数传教士不懂中文，编译教科书只能靠一些中国学者协助，影响了进度和效果。李善兰协助伟烈亚力编译《代微积拾级》、《代数学》、《谈天》便是一个明证。加之不少传教士对具体学科知识不熟悉，在编译过程中存在不少错误，影响了教科书的质量和信誉。(3)国人编译教科书活动的蓬勃兴起，取代了原先传教士所编教科书在教育界的地位。1895年，钟天纬在上海开办三等学堂，自行编辑教本。1897年，南洋公学外院成立，由陈懋治等人编纂“蒙学课本”共三编；又由朱树人编辑《高等蒙学课本》，翻译格致读本。1898年，俞复等人创办无锡三等学堂，自编《蒙学读本》，后上海文明书局于1902年印刷此书，不及三年重印十余版。出版教科书最多者为商务印书馆。该馆创办于1897年，其后不久便开始编辑教科书。国人所编教科书，种类增多，形式体例趋于完善，无论在数量、质量和销量上都超过了传教士所编的教科书。商务印书馆所编国人教科书，出版不及2周便销出5千册。一些中华教育会的成员也认为，商务印书馆所编印的教科书十分优良，可作为他们的借鉴。相比较之下，传教士编译出版的教科书在质量、价格等方面均无法与国人自编的教科书竞争，自然便失去了

以往的垄断地位。此外，在传教士编译的教科书中，有一部分或多或少地存在着宗教说教的成分，很难为非教会学校所接受。

尽管存在着种种局限性，但传教士通过教科书的编译出版，既冲击了封建的教材体系，传播了近代科学知识，也为大量出现的新式学堂提供了各类读本。许多青年学生正是从这些教科书中增进了对西学的了解，从而开启了知识的视野。另外，在技术层面上，传教士编译出版的相当一部分教科书内容简洁，线索明晰，有一定的逻辑联系，所介绍的知识内容由浅入深，层层递进，又辅以插图和各种练习题，使用的术语较为一致，易于教师的教与学生的学。对此，均应予以客观评价。

（三）《万国公报》与中国教育的变迁

《万国公报》原名《中国教会新报》，1868 年 9 月由林乐知创办于上海，1874 年更名为《万国公报》，1889 年由英美在华基督教组织——广学会接办，是一份集新闻报道、中外时事评论、中西学介绍与研究的综合性刊物。该刊在其存在的 40 余年时间里，于宣传基督教教义的同时，也为促进中西文化的交流做了一些工作，为近代中国社会的变迁提供了许多可资借鉴的思想资料，在国内具有较大的影响。

19 世纪末，中国正处于转型的加速时期，有关变革的各种言论应运而生，作为社会变革重要组成部分的教育变革受到了各界人士的广泛关注。《万国公报》为适应这种变化，加强了对教育问题的报道和评价，并在相当长的时间内将教育作为宣传重点。

1. 重视对建立新型学校教育制度的宣传。

在改革传统学校教育体系的同时，构建新型的学校教育体系，是教育近代化的一个重要内容。《万国公报》为此刊发了许多有影响的文章，对这一问题进行了多角度的探讨，开启了国人的眼界。

1881年，《万国公报》在第13卷第650期上刊发了署名“探报万国者”的《论崇实学而收效》一文，指出“泰西各国，莫重于读书，有得教化之源。士有士之学，农有农之学，工有工之学，贾有贾之学，皆有至理存焉。非积学之士，不能窥其堂奥，各学皆有其用，岂容偏废哉”。① 该文还介绍了西方学校教育的一些特点，即承担基础教育的学堂，凡省城乡镇无处不设，无分男女，例必入学。故通国男女，皆可挥写诵读。待学有成就，可升入属高等教育范畴的大书院，以研究专门之学。作者强调，中国也应该尽快兴办各级各类学校。

1881年，《万国公报》发表了狄考文撰写的《振兴学校论新法》一文，提出学校事关变民风培国脉的大事，在着力办好各类学校的同时，对童蒙学和文会学尤应关注。(1) 国家宜于各城乡普遍设立童蒙学馆，容纳所有适龄男女儿童入学，由当地人士共同参与管理。他认为，设童蒙学可缩短贫富差距，使出身于不同阶层的儿童都有接受教育的机会。(2) 文会学总集天下学问之大要，以培养既具有一定学问，又有一定功名的知识分子为教育目标，应在一府或两三府设立一处。设立这类学校，应首先有合格的教习、先进的课程、完善的实验设备和图书。

1897年8月，《万国公报》发表李佳白撰写的《拟请京师创设总学堂议》，提出在首善之区的京师创办总学堂，在总学堂内设立各种专门学堂，如政事律法学堂、格致学堂、矿学堂、工程学堂、农政学堂、医学堂、博文学堂等。就学者可根据才之所长，性之所近，入一专门学堂，各尽心力以学之。同时，在各专门学堂之外设一大学堂，其与专门学堂的区别在于专门学堂以培养通才为主，大学堂则致力于培养全才。总学堂的教学应完整严密，做到

---

① 李楚材编著：《教会教育》，教育科学出版社1987年版，第407页。

既使学生通晓西国语言，又使通其文义；既使学生能通算学格致之浅诣，又能得其深邃。

1898年8月，《万国公报》发表以广学会名义撰写的《速兴新学条例》，提出了收藏图书、创办学堂、改革科举、刊布新学知识、筹集办学经费、选派留学等6项主张，其中不乏有益之见。如关于"选派留学"，主张每年由国家从学有所得之士中选100人，资送出洋，肄业于各国有名之大书院，以增才智，而广识见。又如，主张在每一府所在地和市镇各设学塾、书院，专以西文西学教人，使来学之士了解新学新知。但又强调，应从传教士中选取教师，以解决师资匮乏的矛盾。

1901年8月，《万国公报》发表美国人郭斐蔚撰写的《设学校以育人才论》一文，提出了设立四等学堂的主张。第一等为蒙养学堂，第二等为小学堂，第三等为中学堂，第四等为大学堂，均男女分设。为了办好这四等学堂，要求清政府拨给固定经费，并选派学务大员巡行督理。

1903年6月，《万国公报》发表林乐知的《重视教育说》一文，针对各地中学、小学至今未见施设，惟京师大学堂规模略具，而各省大学堂仅在筹办之中的状况，提出发展初等教育的设想。"宜由国家定立章程，按民数分区设塾，详定其派员管理之法，就地借给之例，及其所读之课程书，颁行全国，一律遵守，能如是行之，则子弟之及岁废学者，可罚之，而不得议其苛矣。初学既立，则中学大学不过扩而充之耳，有何难哉！"① 在这里，林乐知十分明确地提出了实行强制义务教育的意见。

上述构想虽然并不全面，有些还脱离了中国教育的实际，但

① 李楚材编著：《教会教育》，教育科学出版社1987年版，第418页～419页、236页。

已初步勾划出了近代中国新型学制的兰图，为变革封建的学校教育制度提供了有益的思路，也适应了社会变革的趋势。《万国公报》能在一个长期的过程中始终关注这一问题，并运用自身的影响力引导人们对之进行深入探讨，从各个侧面提出思路，这是值得肯定的。

2. 注意刊发倡导女子教育的文章。

在倡导女子教育方面，《万国公报》也起了推波助澜的作用。

1903 年 6 月，《万国公报》刊登该刊主持人林乐知的《重视教育说》一文，指出中国女学不讲，已废弃人民之半数；中国教育之尤为缺少而不能与西国教育并衡者，"则在于不兴女学"；"女人无学，终不能得真实之兴盛，西国教化之成为文明，未始不由于振兴女学之功，此则尤有厚望于当国者也"。①

1905 年 9 月，《万国公报》又发表林乐知的《中国振兴女学之亟》一文，针对有人提出的中国的男子教育尚不能普及，何况于女子教育的说法，指出"男女等人耳，何分缓急，夫欧美女子，为农、为工、为商、为士、为官署之父案，为报馆之记者，为学堂之教员，为医院之医生，且有人红十字会者，皆亲历枪林炮雨之间，而伤兵病卒之治疗看护，为其专职，虽不与当兵之役，而已过半矣。其程工何亚于男子？"他断言"欲谋男子之教育普及，非先兴女学不可也"。②

在中国女子教育史上，林乐知的兴女学的言论颇具代表性，但关注这一问题的远不止林乐知一人，这可从《万国公报》从创办到停刊的漫长岁月里所发表的大量有关女子教育的论述中得到验证。除此之外，《万国公报》还刊登了东西方兴办女学的报道，为国

---

① ② 李楚材编著：《教会教育》，教育科学出版社 1987 年版，第 418 页～419 页、236 页。

人兴办女学提供了鲜明的参照系。《万国公报》刊发的这两方面的文字数量较多，其要者有：《设女义塾并藏书院》(1874 年)、《日本东京设立幼女书院》(1876 年)、《计女生徒二十名入学》(1876)年)、《中西女书塾启》(1889 年)、《德国男女好学》(1890 年)、《中西女塾记》(1891 年)、《印女习医》(1891 年)、《印度及日本女学之兴起》(1891 年)、《期教华女》(1892 年)、《美国华女习医》(1894 年)、《创议设立女学堂启》(1897 年)、《助兴女学》(1897 年)、《中国上海女学堂落成开塾歌》(1898 年)、《女学开塾吟》(1898 年)、《上海创设中国女学堂记》(1899 年)、《女学兴国记》(1901 年)、《中西女塾章程序》(1904 年)、《西方女学发达》(1905 年)、《德国女学之萌芽》(1905 年)、《印度治女学之益》(1905 年)、《美国第一女大学校之建立》(1905 年)、《印度女学说》(1906 年)等。

上述文字既有论文，也有消息和报道，形式多样，时间跨度大，表明女子教育始终是《万国公报》追踪的一个热点。《万国公报》对这一问题不遗余力的宣传，为近代女子教育的发展提供了有力的支持，这在众多的报刊中独树一帜。但是，在兴女学的同时，《万国公报》又将近代女子接受教育归功于教会。"自耶教东来，第一以释放女子，提挈女子为事，其释放与提挈之法，即在兴女学，使女子与男子，同受教育，同有学问，同有见识，担荷其天与之责任，同享用其天赋之权利。"① 教会倡设女学固然功不可没，但他们也在一定程度上忽略社会变革的趋势、妇女解放的潮流以及中国先进思想家的呼吁努力，这与历史的趋势相悖。

3. 为社会教育的开展制造舆论。

当近代中国的新型社会教育正处于起步阶段的时候，《万国公

---

① 朱有瓛、高时良主编：《中国近代学制史料》，上海华东师范大学出版社 1993 年版，第四辑第 299 页。

报》为此适时进行了许多宣传和报道，使国人逐步了解社会教育的意义和内容。

1874年10月出版的《万国公报》刊出《上海创设格致书院缘起》一文，主张通过格致书院的创设，储书籍、备器具，以供探讨，而后使有志格者（研究），得以知普天之下，物产之同异，物类之繁多，物性之变化。

1875年11月出版的《万国公报》发表《创设博物院》一文，指出西方的不少大城市，都建有博物院，将飞禽走兽以及各种动物并列于内，以便博物者随时赏玩，现今旅居上海的外国商人也仿效国外的规模，设立了博物院，收集了中国与东洋的各种动植物标本，欢迎中外人士前往参观，而且不收取费用。这些介绍夹杂着西方优越论的成分，但在客观上也宣传了社会教育的成果及有关博物院的知识。

1889年11月的《万国公报》发表了《益智会弁言》一文，对传教士卜舫济所倡办的益智会予以肯定，认为设立益智会在于使参加者"明格致以增见识"。其方法是围绕格致之理，"先以一人创论，然后各以心得之要，相与讨论而折衷之，赏奇析疑，反复辩难，务使万物自然之理，深入显出，由融会而至贯通，由贯通而臻神化，后乃分列条目，录而出之，以为世人讲求格致之助"。①

1897年6～7月间，《万国公报》连续刊出《尚贤堂章程》和《创设尚贤堂缘起》等文章，介绍了李佳白在华所办的社会教育机构——尚贤堂。从《尚贤堂章程》可知，该堂以所用之人，所立之法，所办之事，专求有益中国，有利华民相标榜。其业务范围大致有以下数端：为上等智慧之人的交际熟察以及中西上等人士往来会面提供场所；促进各地官绅与传教士的交往，促使民教相安，两无龃龉；

① 李楚材编著：《教会教育》，教育科学出版社1987年版，第319页。

设藏书楼，广为搜集中西古今圣贤所著有关政治学问之书，供中西贤士披览讲习；刊刻散发时贤所著新策；设一学馆，为中国人教授西学；设洋文学馆，供满清贵胄子弟学习洋文之用；堂内设格致书院，收集学习西学所需各种器具和式样，逐件试验，宣究理教，讲求强盛之法；办理一切济困扶危之善事，或医病，或戒烟，或分书，或济贫，达到救民水火，共登仁寿的目的。从上可知，尚贤堂具有众多的社会教育职能。李佳白试图借儒家学说来阐述基督教义，熔中西教义于一炉，颇受朝野人士的欣赏，并得到了他们的赞助，使尚贤堂在短期内成为广学会以外的又一个很有影响的团体。

《万国公报》通过对创办格致书院、博物院、益智会、尚贤堂的宣传和介绍，促进了社会教育这一新生事物在中国的推广和完善，无疑具有积极意义。

4. 着力介绍西方的自然科学知识和社会科学知识。

有一段时期，《万国公报》在每一期的扉页上都附印这样一行说明："本刊是为推广与泰西各国有关的地理、历史、文明、政治、宗教、科学、艺术、工业及一般进步知识的期刊"。确实，《万国公报》对介绍"西学"十分热心，通过介绍自然科学和社会科学方面的知识，迎合了一部分进步知识分子渴求新知的心理，开启了他们的视野，扩大了知识范畴，也促进了教育内容的近代化。

甲午战争以前，《万国公报》对当时西方的自然科学方面的最新研究成果进行了多学科的密集介绍。该刊刊发的关于天文方面的介绍文章有：《星学举隅》、《天文图说》、《土星考略》、《新星》等；关于医学方面的有《生命大律》、《西学汇抄》以及对新药阿斯匹林的介绍；关于农业方面的有《农学新法》等；声化学方面有《电气考》、《矾精》、《声学刍言》、《德律风源流考》等；物理学方面有介绍电、磁、热、光等的知识的文字；还刊登了科学家传略，如《瓦雅各格致志略》、《多尔敦化学志略》、《法拉特志略》等。甲午战争之后，自

然科学方面的知识虽然仅在《各国要闻》和《智能丛话》栏目中加以介绍，但仍然占有一定的份量。较有影响的有：林乐知的阐述科学实验方法的《格致源流说》，李思的阐述西方各国近代科学发展的《教化阶梯衍义》等。1905 年，该刊的《智能丛话》栏还介绍了发明镭的消息，并指出镭的价格十分昂贵，每两可值 300 万金元，而它的发明者居里夫妇平生所得却很菲薄。这些介绍都给中国教育界人士以耳目一新的感受。《万国公报》刊发的专论和报道多属科普性质，但较为客观，大体上能反映人类在近代所取得的科学成果的面貌。

在传播西方先进社会科学成果方面，《万国公报》也做了大量的工作。李提摩太译介的《性理学列传小序》，介绍了欧洲资产阶级革命时期的几个主要哲学家和科学家，如德国的斯宾诺莎、康德，英国的洛克、培根、牛顿、达尔文等，并指出了他们之间学说的不同之处。1902 年，林乐知撰文介绍美国宪法中的关于人民权利的条文，主张应使人民享有自主和自由的权利。对于西方资产阶级各种经济学派的理论以及流行于欧美的各种社会主义学说，《万国公报》也很注意介绍。对于欧美著名大学，如美国的芝加哥大学、英国的牛津大学和剑桥大学等亦有所介绍。

《万国公报》对西方自然科学知识和社会科学知识的宣传，促进了学校教育内容的改革，丰富了各级各类学校的教学内容。

《万国公报》对教育的关注范围较为广泛，远不止以上几个方面，几乎在教育的各个热点问题上，《万国公报》都有不同程度的反应。如关于新式学校的规章制度的建立问题，《万国公报》便提出了许多意见，并刊登了教会系统各类学校的有关学生入学年龄、学习期限、生活待遇、作息、学业要求、品行甄别、教师职责等方面的规定。对当时社会广泛关注的科举考试改革问题，《万国公报》也发表了许多署名文章，系统地提出了变革构想，其中不少具有应用价

值。

《万国公报》之所以关注教育问题，与以下两方面的因素有关。(1)该刊始终将在中国教育界发挥影响，左右中国教育的发展作为其重要的办刊目标。《万国公报》的销售量从1876年的1800份发展到1903年的54396份，其销售对象是中国的"为政者"、"为师者"、"为士者"和"为民者"，重点是高级知识分子和各级当权人物。1891年，广学会在拟定的发行计划中，准备把《万国公报》送到下列人员手中：道台以上的高级文官2289人，尉官以上的高级武官1987人，府学以上的礼部官吏1760人，专科以上的学校教授2000人，居留在全国各省会城市中的具有举人资格的候补官吏2000人，以及参加各级科举考试人员约3000人，部分官吏和士大夫的女眷及子女4000人。在上述总计17036人中，教育界人士及与教育有关的人士便达7000人之多(尚不包括女眷及子女)。《万国公报》试图通过对上述人员进行"精神引导"，从教育界打开缺口，以便有效地改变中国的舆论和行动。(2)拥有一批对教育满怀兴趣的编辑和撰稿人。该刊的主要编辑和主要撰稿人如林乐知、韦廉臣、李提摩太、丁韪良、狄考文、潘慎文等人既是当时知名的外国传教士，又是长期在华创办教育的人士。他们大多能讲中国话，读中国书，具有中西文化教育的背景。长期从事教育与教会的报刊文字宣传，又使他们能娴熟地以报刊推进教会的教育事业，以教育事业来扩大报刊的影响，使教会宣教工作更有成效。

《万国公报》有关教育方面的宣传和报道对统治阶层和进步知识分子群体都产生了重要的影响。光绪皇帝曾经购阅全套《万国公报》进行浏览；洋务派大官僚张之洞、李鸿章等人或提供捐助，或要求官绅购阅。尽管他们对《万国公报》所宣传的西方资产阶级的政治改革学说不感兴趣，但对其中有关教育的论述，则给予了一定的注意。戊戌维新时期，光绪皇帝的一些教育改革决定，以及张之洞

等人在这前后推行的教育改革，与《万国公报》的宣传不无关系。统治阶层的推崇，对教育界人士和知识分子的阅读热情，乃至急欲仿效都是一种客观上的导引。康有为通过《万国公报》了解了西方的新学制后，颇有感触地指出：一个国家的强弱取决于教育的发达程度，而科举制度却驱天下有用之才而入于无用之地。他主张废除科举制度，兴办学校，将省会之大书院改为高等学府，府州县之书院改为中学堂，义学、社学改为小学堂。这些见解与《万国公报》中的主张如出一辙。一些维新志士，如谭嗣同还主张将《万国公报》作为学校的读物。谭嗣同在给老师欧阳中鹄的信中曾指出，格致算学馆生徒宜广阅各种新闻纸，《万国公报》等数种应"公置数份"，由此可见《万国公报》在进步知识分子心目中的地位。

《万国公报》是一份较有影响的综合性刊物，对中国教育的变迁发挥了一定作用，但也存在着明显的局限性。《万国公报》在宣传西学的同时，鼓吹上帝制造万物，宣扬基督教的救世教义，主张"新学末也，道学本也"的思想。该刊的一位编者写了一篇《真教化为救中国之本说》的文章，把历史、地理、数学、理化等学科比作一盘散钱，能够把它贯串起来的只能是宗教。在他们看来，中国缺少的既不是声光化电，也不是西方政治学说，而是缺少一个"福音真道"，缺少能够拯救世俗人心的稣耶教，并且认为这是中国大乱不止的真正根源，表明了《万国公报》在思想宣传上的巨大矛盾。《万国公报》一方面主张中国教育应予以改革，另一方面又鼓吹西方教育优越论，公然提出中国的教育应当交由外国人来办理，不少进步的知识分子对此存有足够的戒心。康有为将《万国公报》作为观察西方的窗口，为他的教育改革观吸收了许多可资借鉴的资料，但康有为并未全盘照搬《万国公报》中的价值观念，而是扬其所需，弃其不合。"简言之，中国维新派在那些年愿意买进传教士兜售的东西。但

是他们不想接受传教士想要在交易中暗藏的条件。”① 应该说，这也是一部分中国进步知识分子对待《万国公报》的基本态度。

---

① [美]费正清编：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社1994年版，第651页。

第五章

基督教的宣教事业与民国时期教育的变迁

辛亥革命推翻了清王朝，中国社会由此发生了巨大的变迁。民国时期，教会为顺应历史发展的潮流，实行了传教策略的转变。多数西方教会人士鉴于义和团运动的教训，认识到在文化上彻底征服中国是不可能的，强硬对抗不是传教良策，传教活动必须符合中国国情，与中国传统文化紧密融合，只有这样才能使基督教获得新的发展。基督教中国化的传播策略的确定，促成了"本色教会运动"的展开。1922 年，美国差会负责人穆德在上海主持召开了基督新教全国大会，宣布要让教会与中国文化联姻以洗刷西洋的色彩。尊重中国人民的宗教情感和文化心理，使传教的阻力一度减缓了。与此同时，基督教传播的文化环境也有了大的改善。五四运动前后，儒学受到严重冲击，其"官学"地位不再存在，传统文化出现的断层现象导致了一部分中国知识分子为建立终极关怀而努力向西方寻求真谛；社会各阶层人士对基督教的态度日益宽容，信教的自由也得到法律的保证。这些因素都为民国时期基督教宣教事业的发展带来了新的机遇，创造了良好的条件。

基督教宣教事业的发展，直接影响了民国时期普通教育、特殊教育、少数民族地区教育和社会教育的变迁，为公立教育和其他私立教育提供了有益的借鉴。

一、基督教的宣教事业与民国时期普通教育的变迁

民国建立后，重视教育成为社会上的一股大的趋势。在这一趋势的推动下，1912 年至 1913 年，民国政府制定了“壬子癸丑学制”，对晚清的教育制度进行了调整与改革。1922 年，再次进行学制改革，仿效美国，设立选修课制，以提高教学水平。改革的成果是颁布了新学制，这标志着新的教育制度的最后确立。此后，公立和私立的普通教育有了长足发展。据统计，1916 年全国非教会系统的中学共 444 所，学生 69770 人；而教会中学仅 291 所，学生 15213 人。[①] 教会学校不仅在数量上失去优势，质量也有所下降。这引起了教会人士的忧虑。担心随着时间的推移，公立学校将逐步压倒教会学校所具有的优势，甚至导致教会的教育事业付诸东流。但他们也看到，随着社会的进步，中国的惰性已被克服，人们开始接受新思想和新观念。人们的好奇心已被唤起，渴望了解天上地下的一切事物，虽仍对宗教的精神真理有疑虑，但对宗教及其教育不再持漠然态度。面临激烈的竞争和来自外部的压力以及前所未有的机遇，教会在对所属学校进行实地调查的基础上，及时调整了教育方针和办学模式，强调要适应民国的社会环境，使教会普通教育不但能站稳脚跟，而且要有进一步的发展。增加学校数量，强化教育质量，重新赢得基督教教育原有的主导地位，便成为民国时期基督教普通教育追求的目标。

（一）教会在推行宣教事业的过程中，致力于使普通教育“更有

---

① 《中国基督教教育事业》，上海商务印书馆 1922 年版，第 376～379 页。

效率”并取得了明显效果，这对民国时期普通教育的变迁具有积极意义

在较长的一段时间里，教会重视追求学校数的增长，兴办了不少实施普通教育的学校，初步缩短了与公立教育在数量上的差距。到1926年，教会学校总数达1.5万所，在校生80万人，占当时全国学生总数的32%。1937年时，教会学校在校生达到100万人，其中大学生8 000人，中学生9万人，其余均为小学生。[①] 抗战爆发后，教会学校虽然数量减少，此后一直未恢复到战前程度，但在整个民国教育中仍占居重要位置。在教会势力较强的地区，如北京、武汉等地，教会普通学校的数量始终保持在较高的水平上。民国时期，教会在北京地区创办的有一定规模和声望的初高级中学便有10余所，其中天主教系统的有法文学堂、竞存中学、盛新中学、华光女中、耕莘中学等；基督教系统的有汇文中学、贝满女中、育英中学、慕贞女中、崇实中学、崇慈女中、崇德中学、笃志女中、潞河中学、富顺女中。[②] 在武汉地区，1930年以前仅小学教会便办了28所；其中圣公会8所、中华基督教会7所、循道会4所、行道会2所、路德会7所。至40年代末，虽然几经变迁，武汉地区的教会小学仍有18所之多。其中中华基督教会办有救恩小学、灵光小学、辅仁小学、真理小学，圣公会办有复生小学、元化小学、三一小学、明德小学、天恩小学、心勉附小、罗以附小，循道会办有养真小学、博义附小、循道小学、训女附小、培真小学，安息日会办有三育小学。[③]

---

① 牟钟鉴、张践：《中国民国宗教史》，人民出版社1994年版，第128页。

② 姬虹《北京地区美国基督教教会中学研究》，见章开沅、林蔚主编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社1991年版，第406页。

③ 见陈忠：《武汉基督教教育历史概述》，武汉市政协文史资料研究委员会编：《武汉文史资料》1984年第3辑，第175页，内部印行。

教会不仅仅关注学校数量的增长，更着眼于办学的实际效果，也就是效率的提高，这是对早已开始的强化基督教教育质量的再延伸。当时在资金上，公私立学校所拥有的财力已远远超过教会学校，在设施等方面也和教会学校势均力敌，甚至优于教会学校。有鉴于此，教会人士认为必须把办学的重点放在提高质量上，惟有质量才能吸引非教徒。即便是教徒，他们宁愿要一所好的非教会学校，也不会要一所蹩脚的教会学校。燕京大学负责人司徒雷登指出"中国基督教教育界，太注重高等教育，因此失去了它服务教会和国家的一个良好机会。现在中等学校内宗教教育效率之所以减少，并非由于政府的取缔宗教教育，反基督教运动之剧烈，西差会补助费之减少，或教会能力有所不及的缘故；乃由于办学方针的错误。但教会对于这种错误的方针，却有完全纠正之可能。"① 如何提高基督教普通教育（尤其是中学）的质量，使之更有效率呢？司徒雷登提出了以下具体意见：(1)减少学校数和学生数，提高教育质量。(2)多数中学由各教会合办，不再由各小教会自办中学，以致发生竞争或重复等弊病。(3)让中学获得更充分的经费，聘请好教师，购置完全设备，在体育、群育和德育方面力谋学生的幸福，发展他们整个的人格。(4)吸收优秀分子担任中学的教职员。改变"现在的社会舆论和薪金标准，足以使一般能者去服务于大学，弱者去服务于中学"的状况。②(5)中学设立职业科或职业预科，"以便多数学生无须升入大学，而也能觅得出路。"③(6)基督教中学要以高尚的程度和良好的校风而著名。(7)教师不仅能指导学生升学，而且能够代为介绍一切，就是学生升学之后，也能时时互通信息。(8)希望教会大学里面的多数学生是优美的基督教中学的毕业生。上述意

---

①②③ 司徒雷登：《基督教中学的改进》，《教育季刊》第八卷第三期，1932 年 8 月中华基督教教育会出版。

见的核心是使教会中学更有效率，从而成为国内普通教育的示范样版，这在基督教教育界颇具代表性。

教会普通教育的“更有效率”主要体现在教学质量、师资水准、经费和教学设施等方面。

教学要求严格，教学质量高是教会学校的一个主要特点。福州英华中学以培养第一流的学生、第一流的青年作为教育目标，数、理、化、生物、文、史、地、外语齐头并进。学校从高中二年级起分为文、理两班，分别侧重授课。一些教师时常拿大学的试题和作业供高班学生借鉴。每学期都有10门以上课程，平时教师勤答问、勤测验，期末认真考试；一二门不及格者补考，补考不及格或三门不及格者留级，三次留级者予以退学。杭州蕙兰中学将学生的学业成绩分为数等：71～80分为第三等，成绩列入三等者方可得学分；列入四等(61～70分)亦可得学分，但总平均成绩必须在三等以上方可毕业；总平均成绩四等者，须重读至三等方可毕业。上海中西女中施行每六周考试一次的制度，这样一学期18周便有三次记录在案的考试成绩，期末总评一次，不及格者公布名单以示警告。教会学校不仅重视考试，更重视使用科学的教学方法。北京的潞河中学，对于初中的一些课程侧重于打基础，教师鼓励学生开动脑筋细心思考，教学内容深浅搭配，由浅入深，循序渐进。对理科课程，除讲授一般基础知识外，还利用实验进行形象教学，培养学生的动手能力。由于严格要求，加之教学方式灵活多样，教会中学的学生成绩普遍较好，在1934年的北平市会考中，育英学校获高中团体冠军和初高中个人冠军；贝满女中列高中第5名；汇文学校列第8名。1936年北平市会考，育英学校初中250名毕业生全部合格。许多教会中学学生毕业后被保送到教会大学或美国的大学就读。一些教会中学如上海中西女中的升学率往往为100%，而福州英华中学的毕业生可以免试进入燕京大学。

教学质量的提高与教师队伍的素质有着直接关系。福州英华中学的教师几乎都是大学毕业生，其中相当一部分是从日本、美国回国的留学生。一般大学毕业生到校先教初中一、二年级，然后量才升迁，不合适的就及时解聘。拥有高学历的师资，这在教会中学中很普遍。1921 年，北京汇文学校校长在年度报告中提到，该年有两位留美的哲学博士和教育学博士来校任教，次年又增加了一位留美的文科硕士。1931 年时，上海清心女中 36 名教职员中高等学历者占总数的 63.8%。与普通公私立学校相比，教会学校在师资质量方面显然占有较大优势，这与教会学校为教师提供了较好的工作和生活条件有关。教会学校往往不惜用高薪聘请优秀教师，使之享有优厚的生活待遇。

"更有效率"还体现在经费充足，教学设施齐全等方面。教会学校都有固定的经费，其来源主要有国外差会及宗教人士捐赠、校友和社会人士的捐献、学生的学杂费。学生的学杂费一般较贵。福州英华中学高中学费每学期每人 25 元，杂费 3 元，宿舍费 4 元；初中学费每学期 20 元，杂费 2 元，宿舍费 3 元。新生入学时，每人须缴入学金 10 元，逾期缴交者另罚 2 元。[①]据 30 年代前期对上海市 41 所私立学校的调查，7 所基督教中学共有资产2 168 803元，平均每校309 829元；其余 34 所私立中学资产总额为3 037 116元，平均每校89 327元；3 所公立中学平均资产则为367 034元，教会中学的物质实力远超普通私立中学，与公立中学相距不远。[②]各种捐款和高昂的学杂费收入，使教会学校的经费较为充裕，办学条件能够不断得到改善，各类实验室、标本室、图书馆、体育馆等一应俱全。又

---

① 陈怀祯：《福州鹤龄英华书院概况》，福州市政协编：《福州文史资料选辑》第二辑第 167 页，1983 年 12 月内部印行。

② 《民国二十四年上海市年鉴・教育类》，第 20～23 页。

由于经费较为充足，教会学校在班级规模上一般都不大，学生40人左右一班，任课教师有能力照顾，可以保证质量。相形之下，许多私立学校往往多多益善，一个班学生超过50人的不在少数。

（二）教会在普通学校教育中倡导“更基督化”，主张以灵活的方式进行宗教教化，促成民国时期的普通教育朝多元化方向发展

在经历了20年代中期的反基督教运动和20年代末期的“立案”风潮之后，教会提出“更基督化”的主张，这并不意味着进一步强制在学校中推行宗教教化，而是要以培养基督化的人格作为学生德育的标准，用基督化的人生观、习惯、态度、理想与知识教育学生。在教会人士看来，处在新的历史时期，教会学校的一个重要任务是表现基督化的人生哲学，并在日常生活中显出这种基督化生活的实行精神。照他们的理解，公立学校与教会学校的区别在于，公立学校之道德训练乃根据伦理，教会学校之道德训练则根据宗教，以基督之救世热忱及其乐于牺牲，勇于服务之精神，感化学生，使其本着此种精神，潜移默化，蔚成一种基督化的人格。

“更基督化”主张的实行，是教会在民族意识日渐高涨情况下通过基督教教育传播宗教的特殊方式，也是挽救陷于困境之中的基督教教育的一剂妙药。伴随着宗教教化目标的重新确立，基督教教育在普通教育中虽不再占居主导地位，但其实施方式更灵活，影响也更深入，对社会和当局则不具有刺激作用。按一般的说法，教会学校向政府立案后，由于受到不得讲授圣经的规定的约束，其宗教作用日渐消失了。其实不然，在“更基督化”方针的导引下，教会普通学校的宗教活动以一种看似松散、自由，实则更为集中、有序的形式进行，教化的功能更为突出。立案后，福州英华中学的宗教活动一直非常活跃，校内设有宗教部，专门负责宗教活动，有每日早晚的祈祷会、每星期三的教职员祈祷会、每星期五晚上的宗教演讲会、星期日的主日学。此外，还有查经班、宗教演讲周、圣诞节、复

活节以及特殊崇拜会和宗教音乐会等。该校校长陈芝美是一位正直的知识分子，但也是一位虔诚的基督徒。他规定，凡选聘教员，若条件相当，则只聘基督徒，这使得非基督徒的教师也经常参加宗教活动，有的甚至受洗入教。当然，立案之后一般的教会学校并不敢强迫师生信教或参加宗教活动，一切都是在自觉自愿的情形下进行的，其中受利益驱动参与此类活动的也大有人在。以北平崇德中学为例。"学校中有女牧士，类似辅导员一样，在低年级班中，向小同学劝说，礼拜天来作礼拜，来听讲'福音'，参加查经班，如果表现好，可以得奖学金，可以免费，老师给补习功课，将来可以考燕京、协和等名牌教会大学。小同学们在这样的劝说和引诱之下，不少人就认真地去作礼拜，甚至接受洗礼，成了基督徒。"[①] 国民政府出于政治的需要，并不限制基督教的传播，对于教会学校的宗教问题，只颁布法令一再重申不得传播宗教，但基本上是听之任之，不加干涉。

"更基督化"方针的施行，不但使教会普通学校中的宗教活动得以在不刺激中国政府及社会的情况下保留和发展，而且使这种活动成为实现教育目标的重要途径，对民国时期普通教育向多元化方向变迁起了一定作用。

（三）教会在普通教育中倡导"更中国化"，消除社会对教会学校的偏见，以更好地拓展生存空间

30 年代中期，在许多中国人的心目中，教会学校仍是由西方传教士所创立，由西方捐款所维持，由西方列强的条约所保护，并以同样的理由容许那些负责者索取任何权利和保持任何标准，而且往往是按西方的法律在外国注册的一类学校。这些看法的存在，使教会学校得不到人民衷心的欢迎和承认，失去大部分中国人的

① 邓云乡著：《文化古城旧事》，中华书局 1995 年版，第 92 页。

支持。为了消除社会对教会学校的偏见，摆脱学校与社会脱离的封闭状态，教会适时提出了"更中国化"的方针，强调"我们现在所努力的，即如何使此基督教育中国化，如何求中国化之彻底"。同时，避免使基督教育成为造就外国国民的教育。[1] 同高等教育一样，教会普通教育加强"中国化"色彩的措施主要有：向中国政府立案注册，形式上将学校行政管理权交给中国人，在课程设置上尽量与政府的要求一致。

早在本世纪初，一些有远见的传教士便提出，获得中国政府的承认是教会学校未来繁盛与成功的先决条件，但多数教会人士断然否认立案的必要性。20 年代民族独立运动的蓬勃高涨迫使教会人士改变立场，加紧向政府立案，以继续保持教会学校的稳固地位。中华基督教教育会负责人吴哲夫于 1928 年底发表文章，要求各地教会学校尽快立案。文章说："教会学校若经注册，便于国立学校系统呵成一气，相维相系，何分秦越？不啻予教会学校以优越的地位，借此还可以保持其固有的权利。"他认为，"不能将政府督促教会学校立案视为限制，而保护教会学校的善意亦在其中"。[2] 各地教育当局也作出相应的姿态。1929 年 4 月，福建省教育厅下文赞扬教会学校在中国教育史上的贡献，表示教会学校凡能遵守中央颁布之各种条例，并切实奉行者，自与私立学校一律待遇，毫无歧视。随着与当局关系的改善，教会人士对所属普通中小学的立案后果愈益感到放心。当时，蒋介石在上海卫理公会的礼拜堂受了洗礼，进了教，又与卫理公会牧师的女儿宋美龄结了婚。卫理公会的一位负责人十分高兴地说："中国的元首既是我们教会的儿子，也是我们的女婿"，而且，宋氏三姐妹出国前都在卫理公会所办的学

---

① 中华基督教教育会编：《教师丛刊》第 1 卷第 2 期，1924 年第 7～9 页。

② 吴哲夫：《中华基督教教育之将来》，《教育季刊》第 4 卷第 10 期。

校中就读过。有这种背景，卫理公会所属的学校便纷纷向政府立案。至30年代初，各地教会中小学多数已向政府立案。立案后，教会中学的毕业生能够进人国立和私立大学学习，教会学校能在教育进步方面跟上官方学校，并适应公共舆论的要求，基督教的普通教育成为与政府所办普通教育并行不悖的一种教育形式。

立案之后，教会中小学成为政府管辖下的私立学校，按规定，由中国人出任校长，校董会中中国籍成员应占2/3，这种权力的转移和归属的实际程度有限。上海中西女塾于1929年聘请卫理公会牧师的女儿杨锡珍为第一任中国校长，美国人殷罗德为顾问，次年正式向国民政府立案，改校名为“中西女子中学校”。但学校权力掌握在外籍顾问手中，杨锡珍无法独立开展工作，外籍教师不断表示不满，最终迫使杨离职而去。尽管如此，毕竟在客观上打破了外国传教士在学校管理中大权独揽的状况，使中国人获得了参与的机会。出任校长的中国人大都比较优秀，能从提高质量出发，在权力范围内最大限度地推进教育向世俗化方向发展。“这些校长多为教会学校早期毕业生，受到高等教育，有的还在美国留过学，比起学校初期的传教士校长来说，他们具有丰富的教育学知识，懂得如何科学治校，任期也较长(有的长达20～30年)，为学校在30年代的发展，起了重要作用。教会并不因此全部放弃行政权，而是改变方式，通过学校董事会，干涉校务。”① 另外，立案后的教会学校，中国籍教职员大量增加，中外籍教职员的待遇差距开始缩小。

在课程设置上，强调应从中国紧迫的需要出发，改变了以往只重视英文和西学，忽视中文和国学的弊端，中文课程的分量加大。福州英华中学校长陈芝美于立案后表示：“国文根底差，这是过去

---

① 娅虹：《北京地区美国基督教教会中学研究》，章开沅、林蔚主编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社1991年版，第424页。

学校当局造成的。当时学生只注意英文，国文读不读都可以，学校聘请的国文教师也是不高明的，我要改变这个情况，要求学生学好国文。”[1] 在这一思想指导下，该校聘请了一批国文方面的名教师，在短时间内改变了国文科的落后面貌。北京的汇文中学将校友捐赠的 1 万元款作为奖励基金，表彰在中国语言和文学方面做出突出成就的教师。在教会中小学中，一些主要的课程按照国民政府教育部的规定开设，并严格检查与考试。如教育部要求各教会中学开设有关三民主义的课程，各校无一例外地予以执行，一些基督教教育界的知名人士还就如何开好这门课各抒己见。沪江大学校长刘湛恩认为，高级中学研究三民主义应注重以下方法：(1)采用委员制或会长制，以实行课室内之自治。(2)学生自动研究，教员从旁指导。(3)教材使用孙中山的讲演原本，辅以讨论大纲的各种参考书。(4)注重突出主题讨论。(5)鼓励学生撰写学习心得，并提供发表机会。(6)带领学生参观法院、工厂及民众团体等以增加阅历。(7)指导学生之个人修养及社会服务。(8)配合形势，使学生研究三民主义中有关时事之问题。(9)对于特别的问题，得延请专家到班演讲，以引起学生兴趣。(10)教员应具学者态度，用科学方法研究，并鼓励学生作建设性的贡献。[2] 之江大学校长李培恩认为，同样是讲授三民主义，由于大学与中学在学生认识能力、师资水准等方面存在较大差距，两者应有明显区别，对中学生尤其应讲究方法。他从教材选择、学时分配及具体教法等方面对这一问题进行了阐述。[3] 上

---

① 陈怀桢：《福州鹤龄英华书院概况》，福州市政协编《福州文史资料选辑》第二辑第 165 页，1983 年 12 月内部印行。

② 刘湛恩：《高级中学研究三民主义的方法》，《教育季刊》第四卷第一期，1928 年 3 月，中华基督教教育会出版。

③ 李培恩：《中学校教授三民主义方法之商榷》，《教育季刊》第五卷第二期，1929 年 6 月中华基督教教育会出版。

述表明，在课程设置上，基督教会及其教育学者十分注意与政府保持一致，并极力迎合政府的意图。

"更有效率，更基督化，更中国化"方针的提出并施行，使教会普通教育走出了困境，处于完全不同于已往的地位上，教育的专业化、正规化和世俗化的水平大大提高了。又由于融入了中国的总的教育体系之中，其活力也明显增加了。这些，对于民国时期普通教育的变迁都具有深远意义。

二、基督教的宣教事业与民国时期特殊教育的变迁

特殊教育是西方文明的产物，由教会人士率先在中国实施并逐步形成一定规模。长期以来，教会创办的特殊教育机构一直在中国的教育体系中占居重要位置，其历史发展对民国时期的特殊教育具有重要影响。

由于教会特殊教育具有连续性，所以探讨基督教的宣教事业与民国时期特殊教育的变迁的关系时，应首先回顾一下 19 世纪 80 年代至辛亥革命这一教会特殊教育初步发展阶段的一些情况。

1874 年，苏格兰长老会在北京东城甘雨胡同创办了瞽叟同文馆，招收流落在社会上的盲童学习文化和劳动技能，并在引进国外盲文体系的基础上，创立了盲文数字符号，称"瞽手通文"，亦称"康熙盲字"。该校是中国最早的盲童学校，平时注重向盲童进行宗教灌输。

1878 年，循道会在湖北汉口设立了训盲书院，开设了《三字经》、《圣经》、《赞美诗》等课程，并组织学生编织篮子，制作帆布椅

等，以维持自身生计。

1887年，美国北长老会传教士梅理士夫妇在山东登州（今蓬莱县）创办启瘖学馆。起初仅有一名木匠的聋儿入学，后逐渐增至14名学生，办学经费主要由长老会和梅理士夫妇的朋友赞助。1895年，因梅理士去世该校曾一度停办，后梅理士夫人争取到美国罗彻斯特聋校的资助，于1897年复办。1898年，学校迁至烟台，改名为梅氏纪念学校。该校是中国第一所聋人学校，生源来自全国各地，同时还担负着为国内特殊教育机构培训师资的任务。

1888年，英国循道会在湖北汉口创立了大卫·希耳盲人学校，借用布莱叶符号结合汉口的地方语言，发明了“声母、韵母教学法”，使盲人教育的水平大大提高。该校学制6年，其中前3年主要学习编织、医护、音乐、传教等，后3年进行课程学习。由于注重宗教灌输，毕业生几乎全部是基督徒。

1889年，广州博济医院的美籍传教士医师马西收养了4名盲女，并送入该院附设的女塾读书。1892年，在广州仁济街设立了瞽目女塾，对盲女授以凸字盲文、音乐、编织等，教员由巴陵会育婴院的瞽女充任，首开以盲训盲之先例。同年，法国修女马尔塞在上海徐家汇设立了聋哑学校，招收徐家汇圣母院和土山湾孤儿院收养的聋哑孤儿入学，后来也向社会招收聋哑儿童。该校除教给学生一些简易文字外，还提供基本的谋生技能。

1896年，英国圣公会在福建古田设立了盲人学校，学习年限不定，教学主要采用字母法，开设简易识字、初学课本、《圣经》选读、音乐、医护、乡村布道、编织等课程。办学经费由国外的宗教团体或教会人士捐助。

1901年，英国圣公会在福州创办了灵光盲童学校，该校只收男生，学制长达11年。采用字母法进行教学，课程突出实用性训练，主要有简易识字、初学课本、《圣经》选读、编织、竹器、医护、传

教等，绝大多数学生为基督徒，经费来自国外教会团体和个人的捐助。

1900 年，英国圣公会在福州设立女子盲童学校，学生约有 50 名，学制年限不定，采用布莱叶法进行教学。开设课程有：简易识字、天路指南，使徒行传，四福音书、音乐、编织、医护、布道等。

1903 年，英国印度妇女传教会在福州创办明道盲童学校。招收 100 余位盲女，施以初等教育，同时进行谋生训练，学生毕业时大都能掌握织补、缝纫等方面的手艺。

1907 年，德国信义会在广东韶关建立了喜迪堪盲人学校。学制 9 年，招收 30 名女生，采用字母法教学，开设课程有简易识字、初学课本、旧约历史、使徒行传、四福音书，以及编织、医护、音乐、乡村布道等。

1908 年，本贵信义会在长沙设立女子盲童学校。每年招收 10 名盲女入学，学制 7 年，采用布莱叶法和声母韵母法进行混合教学，开设课程有初学识字、旧约历史、《圣经》选读、编织、音乐、体育等。

1909 年，美国圣道会在广东肇庆设立了女子盲童学校。招收 40 名盲女，开设识字、《三字经》读本、音乐、医护、编织等课程。同年，两广浸信会在广州设立了慕光瞽目学校，男女学生兼收，教学内容主要为凸字、盲文、音乐、编织等，毕业生大都行医、传教或充当手工艺人。

从以上 10 余所特殊教育机构的简要介绍中可以看出，这些机构规模大都比较小，学制虽然不等，但使用的教学手段、开设的课程大同小异。同时，十分重视对学生进行谋生技能训练和宗教灌输，办学经费大都由教会团体或个人捐助。这些反映了处于初始阶段的教会特殊教育机构的一些共同特点，表明这些机构是兼具教学、职业训练、宗教灌输等多种功能的综合机构。

教会特殊教育机构数量的增加，其原因是多方面的。如教会影响的日益扩大，时代发展呼唤特殊教育，以及官方的容忍和默许等。但其中一个很重要的原因不可忽视，即创办这一类机构的大多是传教士，他们最初的，也是最朴素的办学动机，是基于基督的仁爱精神。教会在上海出版的中文刊物《益闻录》在1886年7月10日出版的576号上发表《中国宜创恤瞽院议》一文，指出“有目不能见，为人生最不幸事，饮食起居均需人相助。人在前而不识，物在前而莫知，日光皎白，摸索暗中，周夜无分，寸步难举，受人辱，被人鄙。虽三尺童子，亦敢与之嬉戏。功利名禄，皆人情所好，而瞽者不与焉。紫绶所以增彩色，所以悦目，绵绣所以章身，而瞽者不睹焉。楼台亭榭，花木珍奇，天下快心之事屈指不胜，而瞽者莫能扩其眼界焉。嗟呼！窘困至斯，无生人趣矣！”强调应模仿西人，尽快立瞽院，施行特殊教育。这种机构可先由传教士管理，待初见成效后再由华人接办。“一处创之，他处仿之，由近及远，仿布通邦，岂非盲人之福与国家之福欤。”[①] 这种观点反映了大多数特殊教育机构创办者的想法，他们从基督教人人都是天国的子民，人人都是平等的观念出发，推动特殊教育在全国范围内扩展，并形成了具有一定基础的学科，客观上为残疾人提供了受教育的机会，有助于提高残疾人的社会地位。

辛亥革命后至抗战爆发前夕，是教会特殊教育稳步发展的时期。

这一时期，前述各个机构大都继续办理，但办学形式、体制等有一定的变化。如烟台的启瘖学馆，1923年时由梅理士夫人的外甥女葛爱德接办。1936年时，在校生达到65人，教职工有24人，成为国内比较完备的一所特殊教育机构。北京的瞽叟同文馆改名

① 李楚材编著:《教会教育》，教育科学出版社1987年版，第309～310页。

为启明瞽目院，在北京西郊八里庄扩建，规模较为可观。广州的明心瞽目学校于辛亥革命后扩建了新校舍，扩大了生源，到 1923 年时已有在校生 104 人。该校毕业生有的担任教员、医生、手工业者，有的担任传教士。福州的灵光盲童学校在校长岳爱美的努力下，办学成绩突出。由于重视工艺教育，该校盲童编的竹篮、结的草席，织的毛衣曾参加 1912 年巴拿马运河竣工展览，获金质奖章。该校的音乐教育也颇具特色，在音乐教学的基础上组建了盲童乐队，除在省内外演出，还到英国的许多城镇进行巡回表演，受到广泛欢迎。

与此同时，一批新的特殊教育机构陆续出现。

1912 年，美国基督教长老会在广州创办心光瞽目学校，后向中国政府立案，并获得广州市教育局的长年补助。教学内容为凸字盲文、音乐、编织等。德国喜迪堪会在广东嘉应设立喜迪堪盲人会，招收 30 名女生，教授识字，初学课本、《圣经》选读、音乐、编织、传教训练、医护等。德国基督教会在广东梅县创办心光女校，分幼稚班和手工艺班等，学制为 8～10 年，课程为口语、写字和读赞美诗，是香港心光女校的分校。傅兰雅委托其子傅步兰在上海设立了盲童学堂。该校教盲童用触觉读书、写字，并教授体操、音乐及各种谋生之法。各门功课遵照教育部的课程标准，均用中国文字教授；读音使用中国官话，盲文则采用中国内地会格兰德女士等创立的中文盲字音符。

1913 年，基督教新教差会挪威信义会在湖南益阳设立盲童学校，招收 20 名学生入学，学习年限不等，采用布莱叶点字法和声母韵母法进行教学。课程除识字、读四福音书外，还进行编织、竹篮制造等技艺性训练。经费来自差会拨款和国外的捐助。

1914 年，美国宣道会在广西浔州设立明心盲校，招收 40 余名学生，学习年限不定，以布莱叶点字法和声母韵母法进行教学，开设简易识字、初学课本、圣经选读、竹藤器编织、医护等课程。

1915年，孟那福音会在山东曹县创办盲人学校，每届招生10人左右，学制3年，使用布莱叶点字法进行教学，课程有识字、编织、医护、传道等。

1917年，挪威路德会在湖北均州创办中国盲人收容所，每届招收10名左右学生，学制7年。头3年进行记忆性训练，后3年进行课本学习。

1918年，圣洁会在山西朔州创办盲人学校，每届招收10名左右学生，学制2年，采用布莱叶点字法进行教学。开设有识字等课程，并组织学生学习编织、制造猪鬃制品等，经费由教会和国内外团体及个人赞助。

1919年，新教差会在福建建宁创设盲人学校，招收20余名盲女，采用布莱叶点字法教学，学习年限不定。该校开设了简易识字、音乐等课程，同时还要求学生学习圣经选编。同年，新教差会在湖北武昌创办协和女子盲童学校，招收6名盲女入学，采用布莱叶点字法教学。除识字外，还教给学生编织、看护等方面的技能。

1922年，中华国内布道会在云南昆明设立振聩瞽目学校。1924年，该校由内地会所属的一个德国宗教团体接办。创办初期仅招女生，后男女兼收。开设课程有盲文、体育、音乐及宗教等课程，学校经费主要由德国的宗教团体提供。

抗战前，教会特殊教育机构的规模有所扩大，学习程度有所加深，多数学校的主持人都改由中国的神职人员担任。不少学校在总结办学经验的基础上，制定了详尽的规章制度。30年代时，烟台启瘖学校的简章规定：以教授语言、文学、工艺为宗旨，其他各科次之；收生年龄为7至12岁(先为6至10岁)；入学学生无论远近一律住宿；学校备沐浴和洗衣之器具及纸、笔、墨、书、灯等；大的学生课余负责清扫、花木之灌溉等操作；学生出游均须有教员率领，概不准私自出校；每于礼拜六下午放学半日，为学生沐浴、洗衣、游玩

等事，不准出校；中途退学者，须由校长查明许可，惟所缴各项费用概不退还；亲属探望学生，须先通知校长，须于会客时刻（即下午三到六点）在客堂会面；学校不定毕业年限，送学生可于秋季之首（约阳历九月初旬）；学校不放年假，暑假期两个月（约在阳历六月初旬），要由亲属或委托之人来校领学生回家歇伏，如不回家者，须缴膳费十元；学生学费每年三十元（前为每月二元），膳费四十元（前为每月四元），秋季开学时一次缴清；家中贫寒无力者，学校查明，可商酌由学校供给之。[1] 从这一简章可以看出，当时的教会特殊教育机构已发展到了较为完备的程度，一定数量的收费也表明这一类机构已不仅仅具有慈善性质。20 年代后，新设校很少，这与国民政府对教会教育采取限制措施及国人创办的特殊教育机构逐渐增多有关。

从抗战爆发至新中国成立，是教会特殊教育遭受摧残，逐渐恢复及完全被接管的时期。

抗战时期，许多教会特殊教育机构或遭轰炸，或被日军接管；一部分辗转搬迁，不少被迫停办；有的虽然勉强维持，但处境颇为困难。许多外籍教师被作为战俘和敌国侨民而遭长期关押。日军占领烟台期间，启瘖学校的校具、标本损失很大，虽有 50 余位学生，但教师仅有 7 人，教学质量受到影响。

抗战胜利后，许多教会办的特殊教育机构在国外宗教团体及个人的赞助下，迅速恢复，被毁的校舍得到重建，师资力量重新集结，办学条件有所改观。随之不久，由于内战爆发，教会特殊教育机构不可避免地受到影响，地处战区的学校受到的影响尤为直接。烟台启瘖学校的器具设施损失达 2/3 以上，到 1948 年春天，学生连

---

① 王立夫：《烟台启瘖学校简介》，山东烟台市政协文史资料研究委员会编：《烟台市文史资料》第 1 辑，1982 年内部印行，第 20 页。

饭都吃不上，校方只得将他们全部遣散回家。

新中国建立后不久，政府接管了教会办的特殊教育机构，将之纳入了新的教育管理体制。1950 年，政府接管了广东梅县心光女校，将之改名为“黄塘盲人学校”。1951 年 7 月，福州市的有关部门接办了灵光盲童学校和明道盲童女校，随后将两校合并，更名为“福州市盲人学校”。1954 年，政府接管了启明瞽目院，改名为北京盲童学校。这些教育机构的被接办、改名，标志着教会在华创办特殊教育这段历史的结束。

对于教会在华创办的特殊教育机构，以往总将之视为从事侵略活动的部门，对办学的初衷及社会效果，缺乏冷静的个案研究和分析。确实，有一些教会人士参与了帝国主义的侵华活动，有的倚仗不平等条约的保护为自己谋取私利。但不可否认，有相当一批教会人士完全基于一种信仰而毕生在中国从事特殊教育活动，默默地为遭受不幸的儿童奉献着自己的爱心，他们的服务精神值得肯定。梅理士夫妇放弃了舒适的生活和优厚的待遇，热衷于特殊教育事业，先是在登州创办启瘖学馆，历经艰难，使学馆得以维持。1895 年，梅理士病逝后，长老会不再供给经费，学馆被迫停办。梅理士夫人不顾丧夫之痛，四处奔走，多方求助，得到美国、英国一些团体和个人的赞助，于 1898 年在烟台恢复了这所学校。随后，又用梅理士逝世后所获得的人寿保险金以及高利贷款购地建校，并邀请在美国卫生部工作的外甥女前来开设女生部。梅理士夫妇将自己的毕生精力奉献给了特殊教育事业，其孜孜追求的办学精神值得后人学习。

教会在华创办的特殊教育机构主要集中在沿海和中南等教会的传统活动区域内，分布的面不广，各机构之间的规模、办学质量也各不相同。由于分属各个教派，彼此之间也缺乏有效的协调，加之坚持要求学生学习《圣经》等课程，致使宗教色彩十分浓厚。但

是，这些机构中的多数，在当地承担对生理残疾儿童的教育工作，尽管能够接受教育的残疾儿童并不是很多，通过他们的努力，在某种程度上改善了残疾儿童的状况，吸引了许多有识之士关注残疾儿童的教育，促进了社会的文明和进步，这是值得肯定的。另外，这些机构在教给残疾儿童基本文化知识的同时，还十分注重各方面技能的训练，为残疾人的谋生创造了良好条件。一些残疾人不但学会了简单的手艺，有的还学习师范和医学，成为自食其力的教师和医生，这在旧中国也是很有意义的。

三、基督教的宣教事业与民国时期少数民族地区教育的变迁

基督教对我国少数民族地区的传教活动源于明末。据文献记载，当时传教士就已经到达四川，并带去了西方的宗教文化及科技知识。鸦片战争以后，随着国门的被打开，传教士开始进入西南少数民族地区开展传教活动。由于教会关注的重心在中国的中部和东部地区，没有给予在边疆地区活动的传教士以更多的帮助，加之在当地遭受到传统观念的强烈抵制，信教者寥寥无几。大理教会经数十年努力，到民国初年仅发展 10 余名教徒；云南昭通的传教士在 15 年的时间里仅发展了 30 名教徒。这种状况到民国时有了改变，英美等国势力开展西移，教会本身在将活动由城镇向乡村移动的过程中也获得了成功，从而对这些区域的政治、经济、文化、教育都产生了较大的影响，其中对教育变迁的影响更是直接而又深远，这种影响延续到国民党政权在大陆统治的终结。

基督教的宣教事业对民国时期少数民族地区教育变迁的影响

主要体现在以下两个方面。

(一)大力兴办学校教育,促成少数民族地区文教事业的变迁,初步改变教育上的落后状况

少数民族大多聚居于经济和文化比较落后、交通闭塞的边远地区,加之经费、师资及当局不重视等原因,学校教育长期不发达。各少数民族之间、少数民族与国内外先进民族之间,甚至同一民族内部,长期处于隔绝与半隔绝的状态,先进的科学文化的普及受到限制,民族生产力难以发展。基督教会派遣传教士进入这些国民政府力所不及的地区,一面传教,一面兴办学校教育,取得一定成效。据统计,至民国末年,教会在云南德宏等地建立了10余所学校,学生多达5 000余人,每年挑选一些景颇青年由教会资助送往缅甸八莫学习。办学促进了传教,仅德宏的景颇人中就有6 000余人信奉基督教。在滇北地区,基督教内地会办了6座总堂、45座分堂和212座支堂,每一支堂都办有一所初级小学,这样仅内地会就在这一地区办有212所初级小学。民国初期,基督教循道公会也在西南地区办了5所中学、96所小学、1所卫校、1所神学校,一些主要教派在边疆地区经多年经营,几乎都形成了各自庞大的教育体系。

教会在少数民族地区兴办的学校大都有稳定的办学经费,这些经费除由差会提供外,有一部分来自少数民族信徒的捐献。此外,也酌量收取一些学费,这些学费可以用实物相抵。贵州乌蒙山区的石门坎光华小学规定:初小,教徒子弟交包谷5升,教外子弟交7升;高小,教徒子弟交7升,教外子弟交1斗。学生课本、纸张、笔墨、文具全部自理。师资早期多由外请的汉族先生和外国传教士担任,传教士的家属也参与教学活动。20年代以后,随着一批少数民族知识青年的成长,他们中的不少人便开始逐步成为教会中小学的主要师资力量,校长也大都从他们中产生。如光华小学的8任校长都是苗族,其中的第4任校长朱焕章小时便在光华小学就读,

后在传教士的资助下先后进入昭通的宣道中学和成都的华西大学就读，获教育学士学位后毅然回到山乡从事教育工作。除担任光华小学校长外，还在教会的支持下，于 1943 年秋一手创办了石门坎中学，在十分艰苦的条件下坚持办学。该校从开办之日到 1952 年被政府接管为止，共招收 10 个班 400 多名学生，其中苗族 230 余名，彝族 90 余名，汉族 80 余名，回族 3 名，后来进入大专院校学习的有 23 名。按一般人的理解，教会在少数民族地区办学，受条件的限制，必然不如在城市办学那样正规。其实不然，尽管环境恶劣，但这些学校无论在学制、课程设置，还是学校管理等方面都按照通行的标准办理。1925 年以前，基督教华西教育委员会甚至对少数民族地区的教会学校的考试实行统一命题、统一制定试卷，1925 年后才改为各校自行考试。同城市的教会学校一样，少数民族地区的教会学校十分重视文体活动，一些现代体育项目如足球、团体操、游泳、田径、爬山、赛马、射箭等相继引入，既成为教学的一个组成部分，也改良了当地的旧习俗。

（二）创制文字，结束了一部分少数民族地区缺乏文字的历史，促成这些地区朝文明开化方向变迁

边疆的许多少数民族到了本世纪初还没有形成自己的文字，只能借助其他民族的文字，或者仍停留在刻木结绳、代代口传的原始状态之中。长期缺乏文字使这些民族处于丧失其民族性的危险之中，对于基督教的传播也十分不利。早期进入边疆的传教士几乎都意识到了这一点，并不约而同地开展了创制文字的工作。

1878 年，美国传教士库森试图用缅文符号对景颇语进行拼音合成，但未获成功。1890 年，另一位美国传教士欧·汉逊在景颇族中收集了 1 万多个词汇，尝试着采用拉丁字音的拼音方式于两年后编出了教学课本，在缅甸八莫的教会学校中使用。1915 年，英国人英若在汉逊课本的基础上编了四册教学课本，被缅甸政府承认

为合法的景颇文字在缅甸全境使用。随着基督教势力在云南的扩展，这些境外创制的景颇文也在云南的教会学校中开始使用。在滇黔川三省交界的苗族地区传教的英国传教士柏格理，采用拉丁文的字母及其变体形式，于 1910 年前后创制了苗文，并于 1912 年出版了苗文本的《圣经》译本，在苗族信徒中使用。这套苗文又称为“柏格理苗字”(Pollard script)。1913 年，英国传教士傅能仁采用拉丁大写字母及其变体形式为符号，创制了傈僳族的文字在当地使用，并于 1921 年出版傈僳文《马可福音》。在傅能仁之前，一些传教士借鉴苗文符号形式创制了以语音符号为标记的傈僳文，但仅在云南东北部的一小块区域内使用，影响远不及于傅能仁创制的文字。此外，传教士还创制了拉祜文和佤文。上述文字多在少数民族知识分子的协助下，历经多次反复和相当长的一段时间才逐步形成。

传教士通过创制文字，并在学校教育和平民教育中使用这些文字，迅速地在当地扩展了影响，收到了较丰厚的宗教回报。教会在学校中实施民族语文和汉语文的双语教学，效果显著。柏格理用自己创制的苗文编写出《苗族原始读本》，内容包括苗族传统文化、古史传说、诗歌以及科普知识、生活小知识、基督教常识，深受学生和当地群众的欢迎。众所周知，旧中国的国民教育使用的多是汉语教科书，教师使用汉语教学，少数民族子弟难以理解和接受，使得许多人因此而辍学。实行双语教学，既使少数民族子弟乐于接受，更加信服教会学校，同时也以少数民族文字教学促进了汉语教学。民族文字很容易吸引各民族子弟入学。“在原来就有文字的一些民族(如藏族、傣族)中，教会几乎没办什么学校，虽然这些民族受原有宗教的影响较深，但是像西藏这么大一个地区一所教会学校(甚至连其他现代学校)都没有。可能除固有宗教的影响外，教会很难

有更高明的手段吸引学生也是一个重要原因。"[①] 显然，母语是教育的最好手段，是继承文化的最好工具，是消灭文盲与愚昧的有力武器。在平民教育中，少数民族文字也发挥了重要作用。教会曾在一些少数民族地区实行扫盲教育，使用的便是新创制的文字。在云南澜沧，教会曾开办了 6 期拉祜文和佤文训练班，先后用新创制的文字培训了1 000余名拉祜族学员和 500 余名佤文学员，这些学员结业后大都成了当地教会的骨干。教会学校是推广新创制的民族文字的重要场所，当设在苗山的教会小学学生诵读着用苗文写就的课文"自太初，有上帝，造万物，造天地，大根本，万人文，处处在"时，传教士创制文字的目的应该说是完全达到了。

毫无疑问，传教士在推行宣教事业的过程中，大力兴办文教事业，主要还是从宗教目的出发，而且所办的学校存在着这样那样的局限性，所创制的文字也存在着编排不尽合理科学，使用范围小等问题，但毕竟使少数民族有了自己的学校教育，有了本民族的文字，这对民族区域的社会变迁具有十分积极的意义。首先，提高了少数民族地区的总体文化水平。据 1951 年对滇北武定区的调查表明，聚居于各县山谷中的苗族 9/10 能看能写外国传教士用拉丁字母拼写的苗文；分布在山谷中的黑彝和傈僳族，凡参加基督教者都懂传教士用拉丁字母拼写的黑彝文和傈僳文。50 年代初，在贵州威宁县政府接办的教会小学中有学生2 739名，其中苗族学生1 032名，彝族学生 808 名。"从本世纪初到 1949 年，乌蒙山区 2/3 的苗族皆能草读《平民夜课读本》四册，达到扫盲标准，高初小毕业生数千人；接受过中等教育的苗族子弟2 000余人；接受过高等教育的苗族子弟 30 余人，其中还有 2 人获得了博士学位。苗族人口

① 李世平：《试论西方宗教对西南少数民族教育的影响》，重庆《西南师范大学学报》(哲学社会科学版)1995 年第 2 期。

中接受过教育的学生数远远超过其他少数民族，甚至也远远超过汉族。威宁县苗族仅占总人口6%，解放初统计，威宁全县小学在校生10 066人，苗族学生1 431人，占全县学生总数14%。小学教师252人，其中苗族教师58人，占教师总数22%。"[①] 基督教会和传教士重视为学习好的学生寻找升人高一级学校的机会以及就业门路。在各少数民族地区的教会学校中，小学毕业生中的成绩优异者可送往教会中学学习，中学毕业生中的成绩优异者又可被送往教会大学学习。这对各民族子弟颇具吸引力，知识的价值开始得到体现。不少毕业生还由教会吸纳，或担任传教工作，或在教堂中服务。既解决了毕业生的温饱问题，也达到了以教育辅助传教的目的。其次，提高了少数民族地区的文明程度，对少数民族，尤其是苗、彝、壮、瑶、白、怒、侗等10余个少数民族的物质生活和精神生活起着极大的影响。不少受过教育的少数民族信教群众按基督教所宣传的勤劳、戒斗杀、不抽鸦片、不酗酒、不赌钱、自由恋爱、讲究卫生、不信鬼等办理，当地民风为之一变。教会学校的学生和教徒都比较讲究卫生，于是减少了疾病。教会要求不酗酒，使得嗜酒如命，全年生产的粮食还不够用于煮酒的一些少数民族群众能够省下粮食，生活也好过了。景颇信鬼凡130余种，婚丧病伤及收播季节都要搞一番祭鬼仪式，受到基督教教育的信鬼者则少而又少，更不杀牛祭鬼，不再开鬼门。一些少数民族，如傈僳族还利用过宗教节日，一早集中到教堂内唱赞美诗，自发举行一些体育活动，如跳绳、跳高、跳远等。

---

① 张坦著：《"窄门"前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，云南教育出版社1992年版，第184～185页。

四、基督教男女青年会与民国时期社会教育的变迁

基督教男女青年会开展活动的范围很广泛，联系的社会层面也较多，但其活动的重心是在社会教育方面，重视社会教育是这两个团体的一个显著特征。其教育活动与民国时期的社会变迁之间存在着内在联系，这一点以往并不为人们所注意。

基督教青年会于19世纪40年代诞生于英国。1855年，在法国巴黎成立了基督教青年会世界协会。1878年，该会在瑞士日内瓦设立了总部，管理着60多个国家和地区的分会，拥有170万会员。基督教青年会(以下简称青年会)所进行的传教与社会改良活动有效地维护了资本主义制度，受到了欧美垄断资本家的欢迎。他们从政治上予以支持，从经济上予以资助，鼓励青年会向海外扩展。地大物博，人口众多的中国是青年会扩展海外势力的一个重要目标。清末，教会书院陆续问世，这些书院中集中了一批具有一定文化水准，又受基督教影响的青年，这为青年会的传入奠定了基础。1885年，学生青年会在福州英华书院成立，这是在中国建立的第一个青年会组织。此后，通州的潞河书院和杭州的育英书院也建立了学生青年会。1896年3月，世界基督教学生同盟总干事穆德来华，遍访中国各地的学校，号召青年学生加入青年会。在穆德的推动下，当年底在各地学校中设立的青年会组织便增加了22个，连同在这之前建立的5个青年会组织，共达27个。次年1月3日至4日，在上海召开了第一次青年会的全国大会，成立了中华基督教学塾青年会。此后，又连续召开3次全国大会，势力迅速发展。到1906年底，在华学生青年会总数达44个，除1个设在官办的工艺专门学校中外，其余均设在教会办的各种学校中，会员总数达

2 767人。辛亥革命后，青年会于1912年在上海建立了总部，定名为中华基督教青年会全国协会，得到北京政府的承认，美国人巴乐满担任了总干事。1915年以后，改由中国人王正廷出任总干事，不久辞职，由余日章先是代理后正式接任。民国时期，青年会获得长足发展。1922年，全国有青年会市会40处，会员达53 800人；校会200处，会员24 100人。20年代出现的声势浩大的"非基督教运动"遏制了青年会的发展势头，但在此后的岁月里，青年会调整策略和组织，继续生存下来，并在民国社会中发挥了一定的影响。青年会的宗旨是：发扬基督精神，团结青年同志，养成完美人格，建设完美社会。其会训是"非以役人，乃役于人"。意思是，不是要受人的服事，即奴役别人，而是要服事人，即为别人服务。

中国基督教女青年会简称女青年会。1855年，在英国伦敦出现了女青年会组织，最初只是进行宗教和社会服务工作，后也开展一些社会改良活动。接着，德国、美国等地也都建立了女青年会。1890年，我国第一个女青年会在杭州弘道女中问世。1899年，召开了女青年会第一次全国委员会，成立了一个由中西妇女组成的中华全国女青年协会筹委会，主席是路义思夫人，干事是来会理夫人。世界女青年会十分重视中国女青年会的工作，从1903年起先后派遣多人来华指导，以促进中国女青年会的发展。至1920年，全国已有市会12处，校会89处，会员6 414人。1923年，在上海设立了中华基督教女青年会全国协会，统一领导和协调全国女青年会的活动。女青年会的宗旨是："团结中国少女和妇女，根据耶稣基督的教训，推进德、智、体、群四育，服事上帝，服务祖国"。其会训是："尔识真理，真理释尔。"意思是：你们必晓得真理，真理会使你们得到自由。

男女青年会具有基督教的性质，不过与教会有所区别。客观地说，这两个团体是本着基督精神，为社会服务，做荣神益人的工作。

尽管其中有不少基督徒，但参加男女青年会并不等于参加基督教。这两个机构在发展过程中既存在着一些明显的局限性，也吸收了进步思想，为社会做了一些有益的工作。

社会教育领域是基督教男女青年会最重要的活动领域。它从事社会教育活动的历史，在一定程度上反映了社会变迁的基本趋向。基督教男女青年会的社会教育活动主要围绕德、智、体、群四个方面展开，涉及面广，影响深远，对社会变迁的顺应和促进是显而易见的。可以说，这两个机构本身就是社会变迁的产物，又以自身的努力从局部推动社会的变迁。

（一）德育

青年会十分重视德育的作用，以人格救国相标榜。总干事余日章经常谈论的话题是：中国今日之需要，并不在于海陆军，也不在于兴办实业，而在于人民的道德，故道德是"需要之需要"。他认为"中国积弱的根本原因在于国民道德的退化，若非从提倡道德改革人心着手，则一切救国的主张皆等于空谈。"① 但是，青年会所倡导的德育带有浓厚的宗教色彩，而且往往以宣传基督教义和培养宗教信仰为主。

青年会虽然不是教会，不做经常性的传教工作，却经常组织各种大型宗教活动，如举办宗教演讲、主日学、灵修学夏令会、退修会、开设查经班等，联络基督教徒感情，吸引青年人入会，其中最重要的活动方式是组织安排布道会和开设查经班。

辛亥革命前，应中国青年会之邀，世界青年会派遣多批布道家来华，举行大规模的布道大会。1905 年，穆德亲自来华布道，各地青年会纷纷组织青年前往听讲。1913 年，穆德会同美国另一位布

① 江文汉：《基督教青年会在中国》，《文史资料选辑》第十九辑，中华书局 1961 年版，第 13 页。

道家艾迪再次来华，在中国的14个城市布道，青年听众多达137 000余人，连袁世凯都曾出席布道会并大加赞赏。青年会之所以如此频繁地组织大规模的布道会，除了扩大基督教的影响，吸引青年人教外，还在于统一青年的思想，净化道德。由此出发，这些布道活动往往能够针对社会出现的一些问题加以阐述，具有较强的针对性。如1934年，由于日本侵略我国导致严重的民族危机的出现，而国统区内政治腐败，社会动荡，使许多青年感到悲观失望。青年会的美国干事尚爱物强调在新的情况下需要新的方案，在他的筹划下，青年会再次将艾迪请到中国来，在21个城市进行以青年与宗教为主题的布道活动，力图以此来影响青年的行为，防止青年人倾向基督教认为的异端邪说。

与布道活动相辅相成的是吸引青年参加查经班学习。据统计：1915年，在学校青年会中参加查经班的人数为7 612名；1919年为11 319名；1920年为10 561名。青年会通过查经班除宣扬个人福音外，还大力宣传基督教的社会福音，试图以此唤起青年对教会的兴趣。在沈阳、昆明和福州青年会举办的查经班中，主持人极力鼓励青年加入教会。

宗教对于净化道德具有一定的作用，青年会通过宗教活动，向青年灌输基督教的道德观念，确也能收到一些成效，在部分青年中萌发了崇善抑恶、平等待人等理念。但是，宗教的思想文化是一个多侧面、多层次、动态的复杂系统，其中的一些观念对青年道德的形成起了消极的作用，这是需要特别指出的。

（二）智育

基督教男女青年会重视将西方的文化引入中国，并极力使文化下移，以提高一般平民的文化水准。他们倡导的智育以介绍新知识为主。一些教会人士应邀到青年会进行科学讲演，讲台上摆满了各种科学仪器，主讲人又讲又演，使听众又听又看，留下深刻印象。

此外，青年会还邀请国内的一些知名学者前来讲演。1905 年，严复就曾在青年会演讲过“名学”与“进化论”等。他们还创办了一些青年会中学、半日学校、夜校、补习学校、儿童义务学校，文盲义务学校等，以实施现代教育、公民训练和职业指导。上海青年会在创办之初就设立了以教授英文为主的夜校——灯晚课馆。1903 年，又添设了日校——白昼课馆。后来这两类学校逐步开设了商业、化工、汽车修理等科目，规模不断扩大。1928 年，日校经国民政府教育部批准改为青年会中学，毕业生可以免试进入华东地区的各个教会大学。无论是青年会，还是女青年会都十分注重平民教育事业，所不同的是，青年会注重开办各种平民学校，女青年会则侧重于女工的教育。

第一次世界大战时期，青年会的干事晏阳初在法国华工中开展了识字教育活动，回国后继续在全国各地广泛开设平民学校，并制定了一个铲除文盲的计划。在他的推动下，青年会于 1923 年 8 月在北京举行了全国平地教育会议。此后，又建立了中华平民教育促进会总会，朱其慧任会长，晏阳初为总干事，各省也纷纷成立分会，一时平民教育事业深入人心。北京、上海、汉口、广州、福州、厦门等城市的青年会都开展了大规模的识字运动，几乎每个青年会都设有一至数个平民学校。青年会开展的平民教育内容丰富，形式多样，既有以初级教育为主的千字课教学，也有以继续教育为目标的平民高级学校。前者具有扫盲性质，后者注重历史、地理、算法、书信及卫生等门类的学习，以提高为主。青年会参与组建的平民讲习会、平民同学会等团体的活动亦很活跃，其目的在于增进平民知识和技术，既提高文化素养，又训练谋生技能。青年会的平民教育活动十分广泛，甚至将学校办到了监狱里。1925 年，青年会的工作人员郝克勇会同教育家车向忱在沈阳第一监狱创办了以少年犯为教育对象的平民学校，参加学习的有 200 余名少年犯。他们针对这

些学生的特殊情况，编写了一些贴近生活实际，鼓励孩子们劳动，尊重他人劳动成果的课文。如“出自己的力，流自己的汗。自己的事，自己干。劳动不偷懒，勤学加苦练，大家争当英雄汉”等，收到了较好的效果。1933年，青年会全国协会与平民教育促进会联合在河北定县召开了平民教育现场会，在总结经验的基础上提出了继续发展的方针。他们的工作得到了美国大资本家洛克菲勒的赏识，愿出资100万美元，以扩大平民教育的范围，后因日本侵华而作罢。尽管平民教育并没有从根本上解决当时中国社会存在的“愚、穷、弱、私”的状况，也无法改变与此相关联的不合理的生产关系，但普及了文化，提高了社会对文化知识的渴求，这无疑是可取的。

女青年会则将视野投向大中城市工厂中的女工，动员社会舆论关注女工的疾苦，唤起社会对女工的同情。与此同时，由教育入手，提高女工的文化水准。上海女青年会早在1926年底就在闸北创办了女工平民教育班。1928年，女青年会全国协会派邓裕志到上海女青年会劳工部任干事，专门负责浦东地区的女工教育。1930年，女青年会平民学校正式定名为女青年会女工夜校。至1937年，女工夜校已达到800多人。夜校学制一般为两年，分初级和高级两种，初级班要求能识字、写字，高级班主要学习历史、算术等课程，教材采用商务印书馆和无锡江苏教育学院出版的民众教育课本。由于初级班和高级班学生程度参差不齐，又在各校增设了中级班，学制由两年改为三年。女工夜校的教师多是一些进步青年，教学认真负责。除搞好教学外，还经常深入到女工所在的工厂和家庭，以了解她们的实际需要，促进教学质量的提高。抗战期间，在频繁的戒严、封锁、灯火管制、断电的情况下，女青年会的女工夜校仍然坚持办学，吸引不少女工冒着危险到学校读书。抗战胜利后，女工夜校得到迅速发展。1946年，仅上海一地便有女工夜校6所，学生1 000余人。一些社会知名人士对女工夜校十分关注。爱国将领冯

玉祥，著名学者陶行知、金仲华、章乃器等都曾到女工夜校讲演。陶行知鼓励女工夜校推行小先生制，并认为女工夜校就是给女工一把钥匙，让她们自己去开门。在半封建半殖民地的旧中国，女工饱受社会、家庭、封建伦理的压迫，女青年会通过女工夜校这种形式努力帮助她们，增强她们的自信心，这对于妇女的最终解放具有积极意义。同时，通过这种教育形式，帮助许多女工提高了文化水平。仅上海女青年会从1930年到1948年就培养了11 400名学生，在当时的社会条件下，这一数字是十分可观的。(详见下表)[①]

年	1930	1931	1932	1933	1934	1935
学生数	400	300	400	500	500	500
年	1936	1937	1938	1939	1940	1941
学生数	500	500	600	800	800	700
年	1942	1943	1944	1945	1946	1947
学生数	600	300	200	700	1000	1000
年	1948					
学生数	1100					

(三)体育

青年会对体育十分重视，设立了体育部来专门负责这项工作。青年会的体育活动是西方体育传入我国学校的一条重要途径，对我国体育的影响十分深远。

青年会的第一任总干事来会理牧师积极引进当时流行于西方的各种体育项目。他在《中国青年会早期史实之回忆》一文中指出："天津青年会之最初活动，是每周一次的查经会、辩论会，此外会员对篮球亦极感兴趣，故一时有成为群众运动的气概。但在玩球以前，他们的一番姿态很是可观，他们必须盘好自己的发辫，修短长长的指甲，把不便利的长袍脱去，这样，他们就把书生的尊严放弃，

① 转引自陈秀萍编著：《沉浮录——中国青运与基督教男女青年会》，上海同济大学出版社1989年版，第34页。

而换上一副高兴活泼的姿态了。但是，这种运动只在会所草地围墙的背后举行，颇有狭隘不便之概。”[①] 尽管活动范围有限，但毕竟开了风气。除了篮球之外，排球、网球、足球、棒球等项目也相继传入我国，成为学校体育的重要组成部分。

青年会还十分重视西方体育理论与方法的介绍。早期来华的青年会外籍干事常到京津等地的学校讲演西洋体育。美国人麦克乐曾担任青年会全国协会的体育干事，后来又担任过南京大学的体育系主任，他主张在学校中摒弃日本、德国式的兵式操，并在对中小学生体质进行调查的基础上制定出中小学生体育课分组和成绩考核标准。一些青年会的体育专业人员深入到各学校介绍西方的体育理论与方法，传授运动技术，指导体育活动。

青年会还通过组织各种大型的体育运动会，来促进学校体育的发展。1902 年，青年会发起组织了全国第一次学校运动会——华东校际运动比赛会。1910 年，青年会发起在南京举办第一次全国运动大会，当时定名为“全国学校区分队第一次体育同盟会”。比赛项目有田径、网球、足球、篮球四项，参加者为大学和中学的学生。当年，在北京青年会的推动下，清华学堂、汇文书院、协和书院等校联合组织了体育联合会。该会先后于 1913 年和 1914 年，联合河北、山西等地的一些学校举办了两届华北运动会。其他地区的青年会也举办了各种运动会。1913 年和 1915 年，中国青年会和日本、菲律宾等地的青年会联合组织了两次远东运动会。值得一提的是，我国参加前 7 届远东运动会的所有具体事宜都是由青年会的外国干事操办的。

青年会十分注意培养体育专业人员。1918 年，青年会在上海开办了体育干事训练班。北京、天津、长沙、成都等地的青年会也举

---

① 苏竞存著:《中国近代学校体育史》，人民教育出版社 1994 年版，第 36 页。

办过各种类型的体育训练班。上海女青年会于1915年开设了女子体育师范学校，至1920年培养了90余名女子体育教师。在青年会举办的训练班和学校里，学生系统地接受西方体育专业的训练，其中的一些人后来成为我国体育事业的组织者和领导者。

毫无疑问，体育有助于提高青年的身体素质，锻炼青年的意志，培养心地清明、志气坚定、精神活泼、勇敢乐观的人才。在旧中国国民体质普遍比较差的情况下，青年会倡导教育，客观上有助于改变“东亚病夫”的形象。

（四）群育

早期，青年会开展群育的主要方式是联谊、参观、旅游之类的寓教于乐的活动。随着社会变迁的加速，青年学生已不满足于这种活动方式，而要求深入了解社会现实，亲身参加社会实践。有鉴于此，青年会从20年代开始，逐步改变群育的方式，开展了一系列面向平民大众的活动，使群育朝鼓励青年学生参与劳工服务与农村改良实验方面发展。

在劳工服务方面，青年会做了大量工作。1926年，青年会在上海浦东开办了面向产业工人的服务机构——劳工新村。该新村占地0.4公顷，有20余间住屋和一定的设施。另建有公社一所，学校一所，以及运动场等。新村实行自治，根据财力开展了平民教育、儿童教育、职业指导、家庭改良等活动。青年学生通过为新村中的劳工服务，既改善了劳工的物质生活和精神生活，又使自己贴近了社会大众。

在农村改良实验方面，青年会以服务为基点，进行了一些有意义的尝试。1928年，青年会在江苏唯亭山创办了农村试验场，开展了救穷、灌输常识、提倡卫生、改良社会生活、培养人格等一系列活动。通过数年努力，使当地农民改变了旧的观念，精神面貌和文化状况有了很大转变，经济和社会生活也有显著进步。从30年代开

始，各地青年会更加重视这项工作，投入了不少人力、财力和物力。1931 年，芜湖青年会在当地设立了农村服务处，除组织合作社、建筑社外，还创办了农村诊疗所、浴室、民众学校等。1932 年，杭州青年会设立了农村服务点，开设了各种训练班、识字班等。此外，广州、南京、太原、宁波、福州、重庆等地的青年会也都结合当地情况开展了农村改良实验。

上述活动不可能从根本上解决旧中国城乡存在的诸多矛盾，也无法从整体上改变劳动大众的生活境况，但不少参加活动的青年会会员满怀热情和善良愿望积极地投身其中，认真地为劳动大众办实事，确也在某些局部地区产生了积极效应。

除上述活动外，青年会还于抗战期间建立了学生公社，为流落到大后方的青年学生提供文娱场所、生活补助、医疗服务等。在当时高校集中的大后方的一些区域，如重庆的沙坪坝、贵州的遵义和湄潭、成都的华西坝等地都设立了这类机构。女青年会则引导会员关注家庭改良、提高妇女地位等一系列问题，并发动会员致力于改善劳动妇女的工作和生活待遇。这些，都极大地丰富了群育的内容，使青年会会员走向民间，以实现社会平等的理想，既增加了自身的活力，扩大了影响，也为社会做了力所能及的事，值得肯定。

男女青年会的教育活动顺应了民国时期社会变迁的趋向，在一定程度上影响了社会的变迁。倡导德育，宣传宗教中的积极因素，有助于促进社会道德的改良。倡导智育，提高了大众的文化水准。倡导体育，有利于提高青年的身体素质。倡导群育，使一批青年步入民间，关注社会问题，参加社会实践，意识到自己在社会变迁中的位置。这些，对社会的进步都具有积极意义。对青年会在社会变迁中所起的作用，社会各界给予了较高评价。孙中山生前关心青年会的发展，并亲自到青年会发表演说。国共两党的一些领导人对青年会的活动也给予了肯定和支持。由于社会变迁的异常复杂

性，以及青年会自身存在的一些局限性，使其能在社会变迁中发挥一定的作用，但并不起主导作用，无力把握社会的发展方向。

第六章

教会大学与民国时期社会的变迁

为了提高教育层次，扩大教会的社会影响面，还在清末，教会人士就开始了创办高等教育的尝试，创办了圣约翰大学等教会大学。民国建立后，教会加快了发展高等教育的步伐，燕京大学、齐鲁大学、之江大学等十余所大学问世，形成了与国立大学具有明显区别的教会大学群。在整个民国时期，教会大学以自觉或不自觉的方式影响着社会的变迁，在民国史上具有一定的地位。

一、教会大学与民国时期高等教育的变迁

早期现代化是社会变迁的重要阶段，早期现代化的 -项突出的内容是高等教育的早期现代化，教会大学在某种程度上推动了这一进程的发展。探讨教会大学在中国高等教育早期现代化进程中的地位和作用，可为当前高等教育的变革与发展提供有益的借鉴。

（一）教会大学以西方大学为榜样，建立了高效率的学校管理体制，设置了综合性的院系机构，同时集中力量办好一批具有良好发展前景的系科，从而促进了高等教育管理模式的变迁

教会大学从设立之初即注意借鉴和移植西方大学中先进的管理模式，在此基础上建立了独特的管理体制，其特点是简洁、精干、高效、有序。

燕京大学的管理体制由美国托事部、学校董事会和校务机构组成，实行校长负责制。另外，还设立教职员行政委员会、校委会等部门，具体负责行政事务、课程安排、研究生教育、图书的管理与使用，乃至宗教活动、学生文体活动等具体事宜。

齐鲁大学由参与办学的圣公会、浸礼会等 14 个外国差会联合组成理事部，总部设在加拿大的多伦多，并在纽约和伦敦设立分部。理事部主要负责对齐鲁大学进行宏观管理，并提供一定的办学经费。在中国国内则设立董事会，由各差会选派一至二名代表组成。从 30 年代初开始，董事会聘请当时的国民政府财政部长孔祥熙担任董事长，在 23 名董事中传教士仅 7 人，其余全为中国人士。董事会任命的校长负责主持学校的日常事务。

华南女子文理学院的管理体制也十分严密，除设在国外的管理机构外，该校的决策机构是董事会，其成员大部分是美以美会福建分会的成员。董事会负责学校经费的筹划、管理、使用；校产的保管；经费的预决算及其审核；选定校长（院长）。在董事会之下形成校务会议、教务会议和系务会议以实施专门管理。

沪江大学的最高机构是美国浸礼会的“创办人会”，下设校董事会。校董事会有权任免校长、会计和其他行政人员，校长为当然董事，但无表决权。此外，学校还设有“评议会”，主要由学校行政人员、学院院长、系主任、正副教授，讲师等代表组成。其主要职责为：决定入学考试及升级、毕业各项标准；倡导并检查学程的改进；编

制课程表，划分系科；安排校内学术活动；推选各委员会；审议校长提交的决策。

以往一些学者从隶属关系方面来看待教会大学的管理体制，因而认为这种体制盘根错节，较为复杂。事实并非如此。以圣约翰大学为例，其对美国圣公会的隶属关系可以这样来表述：美国圣公会主教院——差会部——创办人会——上海教区——校董事会——校务委员会——校长。隶属层次虽然很多，但仔细分析，便可发现实际发挥作用的仅是创办人会、校董会和校长。由此可以推断，一般教会大学从表面上看，管理层次较多，但实际发挥作用的只有若干个层面，而且分工比较明确，各司其责。各机构人员不多，比较精干，有的一人兼任几项工作，避免了互相推诿和扯皮现象的发生，这些都是教会大学在管理方面的共同特点。

值得一提的是，一些教会大学还继承了近代欧洲大学的自治传统，鼓励师生参与学校管理。圣约翰大学、之江大学等设立了教授会，经选举进入教授会的成员均有同等发言权、表决权。教授会实行少数服从多数的原则，对学校的重大事务提出处理意见。一些教会大学还有意识地吸收学生代表担任学校专门机构或社团的负责人。师生的参与有助于大学自治原则的顺利实行，从而使这种管理模式相对于旧式管理模式而言，具有先进性、开放性和系统性。

教会大学一般由若干个学院组成，学院下面又设有一批系科，这种设置既具有独立性，又具有整体性，而且专业性较为突出，便于管理和人才的培养。这种体制的形成经历了由初级到高级，由不完善到逐步完善这样一个过程。初期，多数教会大学的规模不大，基本按科类划分教学单位。此后，随着教会大学的世俗化、专业化、正规化程度的加强，系科机构得到升格，演变为院系机构。

圣约翰大学原先只是一所教会办的书院，设有国文部、神学部、医学部、英文部等，规模较小，仅有预科和正科两个教育层次。

1879 年到 1895 年的 16 年间，每年正科和预科学生总数都不足 100 人。从 1905 年起，该校按美国哥伦比亚大学的条例组成完全大学，设置文、理、医、神四个学院，次年在华盛顿注册，遂成为四年制大学，毕业生均授予学位，可直接升入美国大学的研究院。

多数教会大学到本世纪 20 年代中期以后，才逐渐由系科设置向院系设置转化。这既与教会大学本身发展的要求和阶段性有关，也与当时国民政府加强对教会大学的管理有密切关系。

1927 年春，东吴大学对本校体制进行了较大的变动，将原有的文科、理科和法科升格为文学院、理学院和法学院。文学院设英文、中文、政治、经济、社会、教育等系，理学院设生物、化学、物理等系，学制均为四年。法学院设法律系，分日校和夜校授课，日校学制四年，夜校学制五年。此外，还设有法预科和医预科，前者与法学院直接衔接，后者与北京协和医学院建立了协作关系，学生毕业后，可转往北京协和医学院继续学习。

沪江大学于 1929 年向国民政府正式立案后，在原先理科、文科、国文专修科的基础上相继成立了文学院、理学院、商学院和教育学院。

30 年代初，华西协合大学在文科、教育科的基础上建立了文学院，在理科的基础上建立了理学院，在医科和牙科的基础上建立了医学院，师生人数逐年增加。

院系机构的设置和完善，使教会大学形成了层次分明，专业分工明确，管理体制严密，教学组织相对合理这样一些特点。在与中国政府的关系方面，教会大学通过立案，表明了服从于国民政府管辖的态度。同时，这种具有西方私立大学性质的院系设置，也得到了国民政府的认可，为扩大规模、增加生源、加强与中国社会的联系创造了有利的条件。

值得一提的是，教会大学能够从当地社会和经济发展的特点

出发，根据自身的实际条件，集中优势力量，办好一些富有特色的院系及专业。教会大学从20年代中期以后，普遍审时度势，从传统的重视人文科学向重视理工和职业技术性学科转变，形成了许多富有特色的院系和专业。圣约翰医学院、东吴法学院、沪江商学院因办学质量高，适用性强，在社会上具有广泛影响。设在上海的东吴法学院因声誉日隆，规模一再扩充，竟至超过苏州东吴大学本部(1930～1931年度，东吴法学院共有学生594人，同期的东吴大学本部仅有450人)。金陵大学重视农科建设，从1930年起将农科改为农学院，设有农艺学系、森林系、农业经济系、园艺系、植物病虫害系、农业教育系、农业专修科以及农艺研究所、园艺研究所、农业经济研究所等。这些机构在农业科学的教学和研究方面做出了突出成绩，培养了许多农业人才。燕京大学新闻系和社会学系也是在旧中国高教界享有声誉的系科，新闻系以实践性著称，社会系则以理论性见长。上述表明，教会大学十分注意在融汇中西高等教育之优长的同时，引进和建设新学科。

在高等教育管理模式的早期现代化方面，教会大学起了先行者的作用，其管理体制完善，院系设置合理，学科特色突出，较当时的国立大学略胜一筹。另外，在将西方大学先进的办学模式移入中国后，能根据社会的实际需要和自身的能力加以适当调整，并不断强化质量意识，促使一些系科逐步上规模、上档次，成为本校乃至高教界的代表性学科。这些，无疑是可取的。

(二)教会大学普遍重视教学、研究、推广三者的结合，并将之作为学校教育的主要任务，从而具有了培养人才、发展学术、服务社会的功能，影响了高等教育职能的变迁

1. 教会大学将教学置于十分重要的位置上，给予极大关注。

还在19世纪末，刚出现不久的少数几所教会大学便十分注意引进西方大学的教学标准，设置较为齐全的课程，力图使学生受到

良好的基础训练，形成较为合理的知识结构。本世纪 20 年代中期以来，教会大学的教学内容进一步趋于系统化。在教学上注重直观，通过模拟练习、实地考察、社会调查等方式，提高学生的动手能力和分析能力，引导学生养成独立观察和思考的习惯。

燕京大学要求学社会科学的学生至少要读人文科学和自然科学的人门课各一门，并允许在这个基础上自愿选读其他门类的高级课程。学自然科学的学生也同样必须要读社会科学和人文科学的有关课程，以扩大知识面。在具备广博的知识之后，方可用更多的时间学习专业课程。为了保证学生选课的科学性，克服盲目性和随意性，司徒雷登要求学校每年出版一本《课程一览》，介绍课程的内容，上课时数和学分数，并列出选读高级课程所需的预修课的内容。学生在参考《课程一览》，初步选定自己本年度或学期所要学习的课程后，要面见系主任，由其审查批准。

东吴大学理学院要求学生必须选定一门主科，一门副科，只有读完规定的学分才能毕业。该院尤其注重基础课教学，各系的基础课都由系主任或教学经验丰富的教师担任主讲。此外，十分强调实验，要求每个学生每周应完成一至二个单独实验，并写出实验报告，提前完成规定的实验者，可以申请增加补充实验。

金陵大学在教学中以启发为主，注重培养学生的独立思维能力，同时要求做到理论与实际结合，学用一致。各系科教授都十分注重社会实验和调查实习。如分析化学实习，除专门的教师负责辅导外，一些教授还经常到实验室，结合实习中出现的问题进行现场教学辅导。农经系的一些教授虽年逾花甲，仍不辞辛劳，骑着自行车到乡间进行实地教学。

重视实践，培养动手能力同样是之江大学教学工作的主要侧重点。该校工学院学生从一年级起便每周都安排一定时间有步骤地进行木工、锻工、铸工、钳工等不同工种的实习。机械系和土木系

的学生也都根据教学计划进行各种实习活动。该校商学院与银行、进出口商、工厂企业、会计事务所建立联系，安排实习，以期达到理论与实务并重的目的。教育系多年来都开设民众夜校，向穷苦的工农子弟传播文化。

教会大学还十分注意教学内容的现代化，这主要体现在课程设置的先进性和适用性方面。

创办于 1928 年的齐鲁大学经济系，将课程分为三组：甲组课程有政治经济学、经济地理、政学法令、西洋经济学说史、苏联经济建设研究、《资本论》研究等；乙组课程有普通会计、高等统计、高级会计、审计学、成本会计等；丙组的课程有工商管理、合作经济、银行实务、财政学、财务行政、国际贸易与经济学等。这些课程不但实用性强，而且贴近社会的实际需要。

东吴法学院的课程设置则具有中西法学沟通、中国法与英美法并重的特色。在 5 年的学习时间里，学生除了学习中国宪法、中国司法组织、中国民法总则、中国刑事诉讼法、中国公司法、中国票据法、中国劳工法、中国继承法等法学理论外，还要学习罗马法、英美刑法总则、英美民法总则、英美诉讼法等西方法学理论。教师在教学中注意既介绍英美等国的案例，也注重分析中国的案例，避免了照搬欧美教学模式的弊端，这无疑是可取的。

另外，教会大学普遍重视英语教学，这也是其教学方面的一大特色。据曾任金陵大学校长的陈裕光回忆：教会学校重视英语，这对教师、学生都一样。一年级新生入学考试，仅英文一项，就要过 5 道关：听力、读力、作文、语法、字量（常见字的字义及用法）。除去国文、中国医史等课程不能不用中文外，其他课程包括文娱活动，都要求采用英文，连助教指导实验、运动场上运动员的口语、学生助威的啦啦队也不例外。随着时间的推移，一些教会高等教育家提出要对英语教学进行改革，让学生确实生活在讲两种语言的环境中，

并且能够灵活地从一种语言转到另一种语言。这种双语教学模式，突破了早期传教士狄考文、谢卫楼等人的思想影响，在加强中国文史学科建设的同时，也注意营造西方文化的环境。

总之，教会大学十分重视教学活动，并且有一套既严密又相对稳定的教学制度，在学制、课程设置、考试制度等方面都有明确规定，其客观效果也是明显的。

2. 教会大学重视科研，在完善系科的同时，增设了一批研究机构，除组织专门人员进行研究外，还发动教师利用课余时间开展研究。

金陵大学农学院将半数经费用于科学研究，研究的范围涉及农业科学的各个方面。抗战期间，该院组织有关系科的教师对水稻的选种、栽培、防霉、加工、贮藏、运输等问题进行联合研究，项目达数百个。同时，在农业生产方式、农场经营、改良土地等方面也取得了不少成果。

华西协合大学农业研究所对中国西部地区的农艺、园艺、家畜进行广泛的研究，在小麦杂交育种试验、蔬菜采种、牛羊的人工授精等方面都取得了突出成果，受到国际科学界的关注。

除自然科学的研究外，教会大学还十分重视社会科学的研究。

华西协合大学文化研究所获得哈佛燕京学社的资助，在宗教、考古学、史学、人类学、语言学等方面取得了一批较有影响的成果。边疆研究所通过开展调查研究、实地考察、主办演讲会、举办文物展览、出版刊物等形式，展示了边疆地区瑶民、羌民、藏民的风俗习惯及边疆社会存在的问题，提出了解决问题的对策。

东吴大学的师生充分利用教会大学所具有的某种独立性，从各个角度探讨了教育、家庭改革和妇女解放等问题，还对苏南近代社会、苏南工业的兴衰、中国农业的破产、童工和女工、人口等问题进行了深入的探讨，发表了不少真知灼见。

卓有成效的社会科学研究，为现实社会的变革提供了有益的思路。

3. 推广是教会大学普遍重视的一项工作，不少教会大学设立了推广机构进行具体实施。

推广的含义较为宽泛，各教会大学在这方面所做的努力也各有侧重，很难用一个尺度加以衡量，但大体上有以下几种类型。

普及知识，推广文明和卫生习惯。不少教会大学组织学生深入附近的工厂和农村，开展扫盲活动，进行知识的普及。华南女子文理学院师生每逢星期日都到周围农村的主日学校担任义务教员，教学内容包括教唱歌、讲故事、卫生指导、手工制作和游戏。该校还组织师生开设少女识字班、贩童夜校、工童夜校、青年男子失业成人班、家庭妇女进修班等，受到社会的好评。这种类型的活动，客观上提高了当地民众及其子女的知识水平和卫生状况，也有助于文明习惯的培养，对社会进步具有一定的促进作用。

推广先进的科研成果。金陵大学于20年代曾培育出数十个小麦、棉花、大豆的优良品种，鉴于农民一般怕冒风险，不敢采用新品种，该校农艺系的师生多次到乡村进行推广新品种的工作。抗战初期，该校还与四川省政府联合组成乡村建设委员会，在温江县开展优良种子、化肥、农药、新型农具的推广工作。岭南大学农科成立了推广部（后改为劝农部），通过幻灯演讲，组织义农会，种植勉励会等方式，推广农业科研的新成果。齐鲁大学于30年代在山东青州、潍县等地建立了农业改良推广实验站，向当地农民推广高粱、烟草、水果等方面的优良品种。针对农民的保守心理，他们先在示范农场中让农民亲眼目睹新品种的效益，使农民乐于大规模引种。

通过推广活动，教会大学试图在介入中国社会，倡导为社会服务的同时，摆脱贵族学校的形象，展示影响和实力，推广自身的价值标准，其综合性的动机是不言而喻的。

教会大学注意将教学、研究和推广有机地结合起来，并采取各种手段避免这三者的分离。这种体制的实行使教会大学与社会建立了较为密切的联系，从而具有了培养人才、发展学术、服务社会等方面的功能，扩展了高等教育的职能范围，在一定程度上使自身走出了象牙之塔。

（三）教会大学在宗教信仰、思想观念、师生关系、社团活动等方面采取较为开明的态度，增强了学校的凝聚力。标榜教育民主，倡导学术自由是教会大学的突出特征，也是其对高等教育变迁的重要贡献

教会大学是不平等条约庇护下的产物，这是人所共知的历史事实。但是，由于其主持人依据资产阶级的自由、平等、博爱观，注意营造某种宽松和谐的教育氛围，所以在半封建半殖民地社会封闭落后的大环境中，教会大学又是一个思想上相对自由，文化上相对开放的场所。

允许学生具有自由信仰宗教的权利。司徒雷登指出："我所要求的是使燕大继续保持浓厚的基督教气氛和影响，而同时又使它不致成为(哪怕看起来是)宣传运动的一部分。不应要求学生去教堂做礼拜，或强求他们参加宗教仪式，不应在学业上优待那些宣誓信教的学生，也不要给那些拒绝信教的人制造障碍。它必须是一所真正经得起考验的大学，允许自由地讲授真理，至于信仰或表达信仰的方式则纯属个人的事。"[①] 这反映出具有民主思想的新一代教会高等教育家的普遍心态，也是他们为适应在中国社会生存而采取的重大的策略性转变。这一转变的直接效果是：教会大学当局不再对学生施行强制性的宗教训练，入教与否完全取决于学生个人

① 陈学恂主编：《中国近代教育史教学参考资料》下册，人民教育出版社 1987 年版，第 194 页。

的意愿，一些教会大学学生中教徒比例一直呈下降趋势。以圣约翰大学为例，本世纪初教徒占全部学生数的1/3，30年代降至1/4，40年代末只有不到1/5。从全盘实施宗教教育到世俗教育占居主导地位，表明教会大学当局对教会高等教育机构的职能有了新的认识，不再仅仅局限于培养信徒和教牧人士，而开始将按教会的意愿改造中国社会，培养未来的领袖人物列为首要任务。

实行思想观念上的兼收并蓄。西方的科学民主意识在教会大学中具有广泛的影响，各种激进的政治理论和社会思潮也获得传播的条件。燕京大学经常邀请一些中外知名学者到学校发表各种见解，胡适在这里发表过"读书救国"的演说，梁漱溟在这里不遗余力地鼓吹过"乡村建设"，李达宣讲过"唯物辩证法"，吴晗也在这里揭露过国民党统治的黑暗。有人曾不无夸张地说，在一些教会大学里，只要你愿意，既可以研究马克思主义，也可以宣传克鲁泡特金的学说；既可以宣传社会主义思想，也可以鼓吹"三民主义"。从客观效果考察，这番言论多少反映了教会大学所特有的宽松的一面。另外，"外国大学"这块招牌起的特殊保护作用也使教会大学的师生在历次民主运动中都发挥了积极的作用。

师生关系较为平等。教会大学注意营造所谓"大家庭"气氛，强调在学校里，师生间的关系应建立在民主、平等的基础上，以分享团体生活的乐趣。一些教会大学学生回忆道：每年的愚人节，不论谁都可以和校长、教授们开个大玩笑，有的近乎于恶作剧，但校长和教授们并不恼火，有如家庭长者面对淘气的孩子一样，一笑了之。师生之间的感情也较为深厚，吴雷川、许地山等一批知名的教会大学学者受到学生们的尊敬，时隔几十年，仍有不少当年的学生撰文追思他们的学识人品，笔端充满浓浓的感情色彩。

社团活动十分活跃。在圣约翰大学，各种社团都定期组织活动，如莎士比亚研究会、军乐会、摄影会、美术研究会、歌咏会，以及

各种联谊社、小型同乡会等，名目繁多，不一而足。燕京大学的社团活动亦十分频繁。仅在文学艺术方面，便有文学研究会、北极星社、燕京生活社、燕京文摘社、星火社等多家社团开展各种活动。燕京大学还设有团契。这原是一种带有基督教宗教色彩的学生组织，参加者互称契友，提倡团结友爱，助人为乐，也为男女学生提供交际、活动的机会，以增进个人品德修养，丰富学校生活的内容。社团的构成或以地域关系相接纳，或以思想吻合而汇集，或以学识相近而组织。社团的存在，是教会大学的一大特色，既活跃了气氛，也有助于维持学校的稳定。

教会大学的体育活动非常活跃，竞技水准较高，由教会大学学生组成的各种体育代表队在国内外的一些大赛中屡屡获得好名次。

相对宽松和谐的环境，使得教会大学的学生们在校期间视野开阔，关心时政，探讨学术，并养成独立思考的习惯。

（四）教会大学注意培养学生严谨笃实的学习精神，严格考评制度，实行奖优汰劣，促进了学风建设

教会大学较之国立大学和其他私立大学更为注重良好学风建设，其着眼点主要在于使所培养的学生能够在动荡的社会中立足，进而以良好的形象，影响社会生活的各个层面。严格考评制度，对生员不断进行淘汰，是形成良好学风的重要步骤。

华西协合大学医学院规定，凡预科学生，如果化学、物理、生物、英文四门主科中，有一科不及格，不能升入医科和牙科。医科和牙科的正科学生在第一学期学习这门主科时，如果有两门不及格不得升级。正科二年级学生在所学习的 6 门课中，如果解剖课不及格，不得升级。还规定，正科三年级和四年级学生必须分别进行 15 门课程和 10 门课程的考试。

之江大学实行严格的考试评分制度，学生缺课超过一定的时

数，即不准参加这门课程的学期考试，不给学分。该校考试次数频繁，在平时作业和测验之外，每学期还统一排定全校性的小考 2 次、期考 1 次。每门课程的成绩由平时成绩、小考成绩、期考成绩 3 项平均加以计算。

华南女子文理学院重视通过考试来检验学生的学习效果，考试管理也较严格。考试分平时考查、月考、期考三种。平时考查主要是笔答或口答，教师视需要不定期进行；月考每学期三次或四次，于该科授课时间内举行；学期考试于期终进行。每月成绩以一月内之平日成绩及月考成绩合并平均之，学期成绩在 60 分以下者予以留级。

震旦大学实行周考、月考、学期考和年考的多级考试制度。年考中最为典型的是证书考试，按规定，学生在某项课程每一次考试不合格时，可补考，补考再不及格则需留级。考试一般采用笔试和口试结合的方式进行，笔试试卷由两名教授分别阅卷评分，口试则由 3 人组成的考试委员会分别考问。

华中大学学生从入学到毕业都必须经过严格的考试。新生入学后立即举行分班考试，经过两年学习后，还要通过一次中期考试，毕业前夕再进行一次对主修课的总考试。同时，要求用一年的时间撰写毕业论文，即使总考试成绩合格，论文没有达到规定的水准，还是不能毕业。

燕京大学、金陵大学、圣约翰大学等对考试也都非常重视。虽然各校采取的考试方式各不相同，但都不约而同地通过考试对学生进行严格的淘汰。金陵大学各院系每年录取的 200 余名新生中，在经过四年学习后，能够顺利毕业的仅 100 人左右。华中大学每年都有部分学生因未能通过中期考试而被迫留级。华西协合大学医科新生入学人数虽然比较多，但能够如期毕业者却不多。不少教会大学学生因学习成绩差而被退学。据统计，仅 1937 年，就有 43 名

燕京大学学生因成绩欠佳而被劝退。与此同时，教会大学普遍对学习成绩较好的学生给予各种奖励。如发给高额奖学金、毕业留校任助教、优先选派出国留学等。

一位华西协合大学医学院的毕业生在回忆当年的学习生活时指出，师严而后道尊的教学原则，在中国西陲这个十分洋化的华大医学院中却自始至终沿用下来。7 年灯火、每周 40 小时包工式的课程，……令人一入医学院的门就开始战战兢兢，如临深渊如履薄冰了。这种紧张生活，使多少望墙门而心向往的青年学子，初一尝试，即便告退。实际上，这种情况在许多教会大学普遍存在。这样做的结果是引导学生埋头读书，只追求考试分数，不利于全面发展。但也表明，教会大学确实重视学生学习质量的提高，严格考评，严格淘汰的结果使学生对学习不敢掉以轻心，有助于良好学风的形成，也有助于高质量人才的培养。

（五）教会大学突破传统办学模式的局限，通过校系间的联合办学，以克服自身办学条件之不足，提高了教育水准，其成功的实践为现代大学间的相互协作提供了有益借鉴

早在本世纪初，一些有远见的传教士就以各种方式呼吁通过联合办学，扩大教会总体办学的规模。一时间，教会在沿海地区创办的书院便纷纷联合起来，朝着建设完备大学的方向发展，这是教会学校系统内部最初的联合举动。其标志是由分散到统一，由普通教育向高等教育发展。这样做，促成了教会办学层次的提高，增强了教会办学的能力。时隔数十年，到了抗战时期，教会大学在战乱频乃，学校所在地遭受沦陷，被迫辗转搬迁的严峻形势下又一次联合起来。其表现形式是，各校采取松散结盟的方式，相互利用对方的师资、校舍、设备进行协作办学，但自成系统，拥有完全的独立性，这与早期教会学校的联合办学有着明显的区别。

抗战爆发后，金陵大学、金陵女子文理学院、齐鲁大学等教会

大学相继撤退到成都华西坝，为适应战时需要，与设在成都的华西协合大学进行联合办学。与此同时，之江大学与圣约翰大学、东吴大学、沪江大学以及金陵大学、金陵女子文理学院的一部分师生在上海租界实行联合办学。太平洋战争爆发后，日军侵入上海租界，之江大学被迫内迁，辗转到达福建邵武，借用战时协和大学的校舍上课，并和协和大学互选课程。此后，之江大学再迁至重庆，与东吴大学法学院、沪江大学商学院联合办学。之江大学和东吴大学留在上海的一些教师于 1943 年秋合办了华东联合大学，设有文、理、工、商、教育五个学院，借用一些中学的校舍上课。

这一时期，各教会大学之间的协作大致通过以下几种途径进行。

随时磋商以协调各校间的关系。各大学都有悠长的历史，独特的校风，在组织、编制、教学、管理等方面也都有各自的特点。为了做到既协调一致，又能各抒所长，教会大学间经常举行各种定期会议，进行磋商和协调。以在成都华西坝的几所教会大学为例，每周各校校长都要举行一次例会，对行政、财务、教职员待遇等问题作出共同决定。每月各校的教务长和注册主任还要聚在一起会商关于课时安排等方面的问题，各校的训导长也定期磋商关于学校训导事宜。在磋商中谋求友好协作，使得各校关系融洽，没有发生明显的冲突和摩擦。

对教学采取统一安排，分别开课的办法，允许学生跨校系自由选课。基础课和专业课由各大学分工开设，规定各大学外文系的学生在第一学年结束时必须参加联合举行的统一考试，不合格者令其转学。各系高年级的课程则按专任教师的特长分工开设，如经济系的课程分别由华西协合大学、燕京大学和金陵大学联合开设。具体分工为：华西协合大学负责开设高级经济学、经济学原理、政治学、经济地理、经济思想史等课程；燕京大学负责开设工商管理与

组织合作、国际投资、保险学等课程；金陵大学负责开设政府会计等课程。各校相互承认学生选读的学分。教学所需的图书仪器设备等均由各校调剂解决，并按选读学生人数付给对方一定费用，教学场所也由各大学协调安排。

联合举行毕业典礼。从1938年至1940年的3年间，迁入上海租界的各教会大学每年6月下旬都在上海的大光明戏院举行“华东基督教大学联合毕业典礼”，参加的有各校毕业生、校长、董事、教职员、来宾等，由各校代表分别授予学位。日军侵入租界后，便不再举行，抗战胜利后曾一度恢复。这种毕业典礼气氛热烈，影响深远，向人们展示了教会大学之间的良好协作精神，是当时上海地区的一件盛事。

联合办学使各校在办学规模，教学、科研等许多方面都得到了长足的发展。据统计，在成都华西坝的各教会大学学生人数普遍比联合办学前增多；在战时十分困难的情况下，各校还增设了一批系科。更值得一提的是，各校师生由于朝夕相处，互相取长补短，既增进了友情，也扩展了知识。

战时教会大学的合作办学，是在非常时期所采取的一种特殊做法，但开创了大学间联合办学的成功范例，这在中国现代高等教育发展史上具有积极意义。

作为后发展国家，中国早期现代化的开端、进程和发展趋势无不受到本国内部因素和世界外部因素共同作用的影响，而最初的现代性挑战则来自西方先进的资本主义国家。中国近现代社会的变迁，包括高等教育的变迁，都是以西方为样板的，是在外力的刺激与挑战下的一种自然、本能的回应，其间不可能不遇到阻力。教会大学进行西式教育，传播西方的科学知识，对传统的教育制度和育人模式产生了有力的冲击，为一部分知识分子学习西方提供了必要的条件。作为西方文化载体的教会大学，因此与中国高等教育

的变迁发生了相当密切的关系，这被认为是半封建半殖民地社会里特有的历史现象。但是，教会大学对中国高等教育的变迁的影响也受到了习惯势力的抵制。在很长的一段时间里，许多中国人士对教会大学本身难以产生认同感，其中牵涉到民族情感、文化差异及时代脉搏的走向。早期部分教会高等教育家力图使中国高等教育全盘西化的做法，也受到了来自中国知识界的自觉抵制。20 年代中期发生的声势浩大的收回教育权运动给了教会大学以极大的冲击，这使教会大学的主持人愈来愈感到在中国创办新式大学，移植西方的教育制度是需要的，但必须从中国的现实和需要出发，而不能完全照搬。为此，教会大学普遍进行了策略性的转轨，力图使自身朝专业化、正规化和世俗化方向发展，以拓宽在中国的生存空间。不少教会大学向国民政府立案，在学校董事会中增加了中国董事的比例，由中国学者出任校长；将宗教课由必修改为选修，不再强迫学生参加宗教仪式；在行政管理上成功地引进了西方的教育管理制度，并尽力使自身在具有国际性的同时，具有较浓厚的中国色彩。这些，都使得教会大学不但走出了困境，而且具有极强的竞争力和吸引力。作为资产阶级新文化范畴的教会大学，对民国期间问世的国立大学模式的形成具有先导与示范的作用，它对中国高等教育变迁发生影响也是势所必然的。

教会大学对高等教育变迁产生影响的原因还在于，培养了一大批适应社会需要的专业人才。这种实际效益，既为教会大学赢得了声誉，也为其进一步影响中国高等教育乃至社会各个层面创造了条件。教会大学学生由于受过良好的教育，且相当一部分人熟谙中西两种文化的背景，走上社会以后，为中国的现代化建设作出了许多贡献。诚如章开沅先生所指出的："教会大学在中国大陆已经绝迹四十多年，但它的校园、建筑、图书以及其他各种教学、研究设施，仍然继续用于高等教育，它的教师和毕业生（包括中途辍学的

肄业生，后者为数更多），仍然在许多大学或其他部门为中国现代化而努力工作，而其中一部分已经成为若干领域的领导与骨干，如农业、医学等。他们不仅运用在母校所获得的知识与技能为社会服务，而且还或多或少继承着教会大学传统校风中的优良部分。"[①] 教会大学在人才培养方面的优势和突出成就，不但对早期现代化产生影响，而且也使其在数十年的时间里持久稳固地扮演着促进高等教育变迁的先导者的角色。

教会大学对中国高等教育变迁所起的作用是十分明显的，产生的社会影响也是深远的。之所以会出现这种状况，原因是多方面的，其中最重要的原因则是教会大学能够根据中国的实际情形，不断地对自身进行适时调整，通过"中国化"的进程，逐步融入了中国社会，并成为中国高等教育体系中具有典型示范意义的大学群体，为国立大学、省立大学和其他私立大学的变革与发展提供了有益的借鉴。

作为列强在华不平等条约的产物，作为一种强制性的文化移植，其局限性也是明显的。如教会文化的渗透、教员生活的贵族化倾向、部分师生中存在的崇洋心态等，都对高等教育的变迁产生了一定程度的阻碍作用。这就要求我们在考察教会大学与中国高等教育变迁关系的时候，既要看到前者对后者的积极推动作用，也要客观认识前者对后者的消极影响，只有这样才能得出符合历史真实的结论。

---

① 章开沅：《展望未来中国教会大学档案之研究方向》，见吴梓明编：《中国教会大学历史文献研讨会论文集》，香港中文大学出版社 1995 年版，第 475 页。

二、教会大学与民国时期文化的变迁

教会大学与文化变迁的关系十分密切。具体而言，教会大学主要是通过文化创新、文化传播和文化潜移等方式来影响文化变迁的。

（一）教会大学与文化创新

教会大学在其初创时期是一种强制性的文化移植，创办人试图以教会大学为中介，灌输西方的思想道德和价值观念，将中国文化纳入西方文化的体系中。因此，早先的教会大学对中国文化并不重视，将之置于相对次要的位置上。据著名教育学者陈鹤琴回忆，他于辛亥革命后不久进入圣约翰大学学习，该校过于重视西文，忽略中文的状况给他留下了深刻的印象。“外国教员的待遇比教西文的中国教员好，教西文的中国教员的待遇比教国文的中国教员来得好。所住的房子，所领的薪金都有三种等级。国文教员住的房子是又旧又小的中国房子，外国教员住的是又新又大的洋楼。相形见绌，触景生感。”[①] 一般出身洋行买办家庭的子弟，对国文更是一点也不重视。上国文课时，大部分学生不是预备西文功课，就是看小说。国文教员则靠着桌，低着头，看着书，独自摇头摆尾地讲解，不敢抬起头来看一看教室内的情景。有些调皮的学生甚至串通起来，捉弄国文教员。之江大学校长李培恩指出：“教会学校为便利外人教授计，所用书籍，大半用西文本，对于国文，不加注重。故其所培成之人材，以平素无适合本国国情之训练，遂不知本国一切情形，

① 朱有瓛、高时良主编：《中国近代学制史料》第四辑，上海华东师范大学出版社1993年版，第452页。

一旦身入社会，瞠乎人后，无所措其手足。”① 传统文化知识的讲授在教会大学里遭冷遇，除校方过于重视西学外，还与其自身存在的过于芜杂、课程单一、讲授方式生硬等因素有关。

随着中国社会变迁的加速，除了社会结构、经济组织和人口状况发生重大变化外，文化形态也有了较大的变更。处在这样一种大环境中，教会大学本身也不可避免地受到了影响和挑战。在经历了本世纪 20 年代那场声势浩大的反基督教运动后，教会大学负责人对中国民族运动的不断高涨普遍留下了深刻的印象。他们开始认识到，在急剧加速的社会变迁中，教会大学应该转变办学方针和策略，顺应时代的潮流。为了更好地在中国社会中生存和发展，教会大学的主持人自觉或不自觉地开始对其文化策略进行调整。对中国的传统文化进行改造和更新，使之具有现代意义，成为教会大学负责人优先考虑的问题。20 年代末，大多数教会大学在向国民政府立案后，便开始致力于文化的创新工作，以期形成更有效率、更基督化、更中国化的办学新格局。

这一时期，教会大学主持人纷纷撰文或发表谈话，强调对传统文化进行改造和更新的必要性。福建协和大学校长林景润认为：“我们注重国学，其目的在于提高中国固有的文化和道德。我们不是盲目地提倡复古，我们是要取先代圣贤的良训嘉模来整理，找出改进中国民族文化的根本原理和办法，以应现代的需要。面对于今日国势的细考，社会人民生活的调查，福建文化的研究等工作，尤进行不遗余力，恢复吾民族自信心和光大中华文化事业等都是协大所负为重大的工作。”② 金陵大学校长陈裕光强调，西方近代科

---

① 李培恩：《我对基督教教育关于国民性的小小意见》，原载《教育季刊》第六卷第三期，中国基督教教育会 1930 年 9 月版。

② 林景润：《三民主义与协大教育》，见《协大半月刊》第 1 卷第 17 期，1930 年出版。

学比我国发达这是事实，但中国大学生要吸收西方的科学文化，必须以中国文化为主体。中国的历史和文化是中国一切精神、物质文明的总积累，要看重祖国固有文化，尊重祖国固有的立国精神，不能随便抛弃而毫无顾惜；外来文化不能不加择别随便模仿，甚至全部西化。作为一个中国人，不能只是名、目、肤色是中国人，而思想、精神、情感、品德不是中国人的。[①] 有意思的是，这些见解也得到了一些教会大学外籍负责人的理解和支持。金陵大学的福开森于1929 年对学生的一次讲演中指出，中国自秦统一文字，文化事业代有进步，单就研究书画之书籍一端而言，合英美法德所有者，也不及中国一国之多，其他更无待论。他告诫学生不要重蹈过去重英语而轻国文的复辙，要以英文水准高，国文水准低为耻。在多数主持人的努力下，中华文化在教会大学中的地位得到了加强。

教会大学当局重视对有关文化课程的调整和更新。1929 年，杨永清出任东吴大学校长后，鉴于国文之重要，认为青年应务根本之学问，竭力提倡筹募国文奖学金，加增大学一、二年级国文必修课程。齐鲁大学国文系于 30 年代初增加了必修课和选修课，必修课程有：国语文概要、中国戏曲、中国诗词及写作指导等。选修课程有：文字学、文法修辞学、语文学、民间文学、中国文学名著选读、中国小说史、中国学术史、古籍导论等。同齐鲁大学一样，各教会大学也都开设了形式多样、内容广泛、体系严密的文化课程，为文化的创新奠定了必要的基础。

教会大学普遍设置了有关文化方面的系科和研究所，延揽了一批学术造诣精深的知名学者，使之成为文化创新的骨干力量。华西协合大学文学院院长罗忠恕认为，中国文化具有足以维持世界

---

① 金陵大学南京校友会编：《金陵大学建校一百周年纪念册》，南京大学出版社 1988 年版，第 142 页。

和平之因素，如文学、美术及政治思想等，确可贡献于人类。今天学校之教育方针不仅当尽量吸收西洋文化之优点，尤应发扬中国文化之特殊精神。如欲深究我国文化，则不能不多聘请本国籍教授讲学。1941 年秋，该院设置了文化讲座，先后聘请史学家钱穆、蒙文通、何鲁之，哲学家冯友兰、张东荪、贺麟等到校讲演，在五年的时间里共举办 50 次，深受师生欢迎。辅仁大学在英敛之、陈垣等人的努力下，汇集了一批学术界名人。国学大师沈兼士从 1925 年至 1927 年在辅仁大学工作，曾任文学院院长、文科研究所主任兼文学教授；文史名家余嘉锡等人也都长期在辅仁大学边教书，边从事研究，不但培养出了一批文科新秀，还取得了不少令人瞩目的研究成果。圣约翰大学为了摆脱以洋学堂面目出现所招致的孤立状态，切实植根于中国社会的土壤中，采取了中西学并重的方针，将国学水准与西学水准一样视为学生日后从事外交、内政活动的必备条件。学校强调，学生如果不重视国文，不重视本国的文化传统，宣教的效果会大受影响。为此，逐步增加了国文的教学比例，并大力延揽名家到校任教。20 年代时，圣约翰大学的国文部曾一度由知名学者孟宪承、钱基博等人主持，国文教学质量因而不断提高。据说，学校还曾打算邀请国学大师梁启超到校任教，虽未实现，但也表明圣约翰大学已将国学置于重要的位置上。燕京大学仿效清华大学、北京大学，十分重视国学的研究和教学，聘请吴雷川、陈垣、顾颉刚、容庚、周作人等知名学者前来从事研究和教学工作，借鉴传统治学方法来培养和造就青年。关于周作人（周启明）到校任教一事，《胡适日记》1922 年 3 月 4 日记道："十时半，燕京大学校长司徒雷登与刘廷芳来，启明来。燕京大学想改良国文部，去年他们想请我去，我没有去，推荐周启明去。启明答应了，但不久他就病倒了。此事搁置了一年，今年他们又申前议，今天我替他们介绍。他们谈得很满意。"这次谈话后，周作人便正式到燕京大学上课，月薪 200

元，由许地山兼任他的助教。教会大学对文化创新人才重视，而这些人确也不负重望，各尽所能地做出了成绩。顾颉刚在燕京大学期间，除开设《中国上古史研究》、《秦汉史》、《尚书研究》和《中国古代地理沿革史》等课程外，还与容庚等人共同设计了《古物古迹调查实习》课。这门课每周上一次，事先将有关材料印发给学生，然后组织学生到某古物或古迹所在地进行实地参观，由教师负责指导和回答问题。时人认为，这种讲授方式是一种文化创新的典型体现。金陵大学于1934年在文学院成立了国学研究班，招收国内各大学文史哲专业毕业，有志于从事国学研究者入学，学制三年。胡小石、黄季刚等知名学者出任导师，学生以专题研究为主，导师给予指导，古典词学家沈祖芬、语言学家殷孟伦都曾是该班的学生。金陵大学文化研究所在中西文化交流方面亦做出了突出贡献。该所是1930年由美国富翁霍尔捐助30万元设立，宗旨是研究并弘扬中国文化，培养研究中国文化之专门人才。该所成立后，陆续聘请商承祚、吕叔湘、陈登原等担任研究员，实行科研与教学并重的方针，要求研究人员既致力于学术研究、著书立说，又要兼授本校文学院之课程，担负起培养人才的工作。该所在史学、考古学、哲学、民族学、目录学等方面都取得突出成绩，出版了《长沙古物见闻记》、《邵二云先生年谱》、《五朝门第》等丛书共17种27册。同时，还先后出版《金陵学报》、《边疆研究论丛》、《中国文化研究汇刊》等学术性刊物。福建协和大学国文系聘请曾任北京大学教授的陈遵统、郭绍虞等知名学者到校任教。1931年，部分师生还成立了福建文化研究会，试图以研究福建文化为起点，逐渐扩大到对整个中国文化的研究。他们于当年12月创办了学术刊物《福建文化》，王治心教授在发刊词中强调"我们所说的文化，并不是像一般人的思想，专注意到精神方面，我们知道文化是包含物质生活的，所以我们要研究的

范围，是包括一切属于生活的各方面”。① 也就是说，要研究广义的文化，包括物质文化和精神文化。《福建文化》是一份研究中国文化的综合性学术刊物，内容涉及民族、宗教、哲学、中外文化交流、考古、古代经济等。1939 年以前，还先后出版过 7 期专号，有李卓吾专号、风土特辑、漳州史迹专号、福建谜语专号、福建理学专号、郑和专号等。所刊文章资料丰富，研考精深，撰写者力图用新方法、新理论探讨中国历史文化的不同侧面，具有较高的学术价值。

文化创新是导致文化变迁的主要原因。从教会大学的发展历程来看，文化创新并不是偶然产生的，只有具备了一定的条件才可能产生。这些条件依次是：现实的需要；必需的技术；经济、政治、文化的环境；人的素质。教会大学对中国文化的一度不适应导致其无法融入中国社会，这促其进行文化创新的尝试，而较强的技术力量、充裕的经济和宽松的文化环境使文化创新成为可能。另外，文化创新的特殊性使得这项工作往往由少数高于社会环境素质水准的人来完成，教会大学在人才方面具有明显优势，文化创新一旦成为一种共识，其效果便十分明显。

（二）教会大学与文化传播

教会大学既具有明显的西方文化特点，又吸收融合了许多中国传统文化中的有价值的内容，这使得教会大学成为中西文化交流的重要场所。

不少教会大学负责人都主张教会大学应通过吸收中西文化之精华，使之具备明显的文化传播功能。东吴大学首任校长孙乐文认为，要推行基督教文明，靠单纯传教的方式来灌输西方文化是远远不够的，应把中西文化置于同一地位上，通过强调中西文化的共同

① 佳蓓：《“福建文化”杂志经眼录》，见南京博物院主办：《东南文化》杂志 1990 年第 3 期。

点以消除中国士人的顾虑，赢得信任。他认为，地球表面上何国欲图自强，其间重要关系全在精究本国学术，从未见有放弃本国学术而其国得以兴盛者。今我以西学相饷，不过欲中国青年于本国学术外有互相考证之可能，免除中外隔膜而已。燕京大学负责人司徒雷登于 1935 年 9 月 24 日在燕大师生大会的讲话中认为，燕京目的，在将中西学识，熔于一炉，各采其长，以求多获益处。华中大学校长韦卓民强调，教会大学应致力于“综合东西文化”，这样做对于中国的繁荣是有益无害的。要使西方文化对中国文化发生积极的作用，就必须做系统的、计划周密的、整体的综合，以一个有机的整体来保存两种文化的优点，但必须以母体文化作为新结构的间架。他认为，这是一件精神创新的工作，也是一件富有挑战性的工作。[①] 之江大学校长李培恩指出：“若中国今日不需要外国文化之输入，则尽可闭关自守，而无待于西洋科学艺术之灌输，社会经济思想之流入。然在今日之中国，其实际对于外来之文化，吸收之不暇，遑论拒绝。足见西洋文化之输入，乃为补救中国文化之不足而决非侵略的。”[②] 教会大学负责人普遍认为，中西文化具有互补功能，二者不能偏废，这些见解多来自于对“基督教中国化”的深刻认识。

燕京大学十分注意中西文化的融合。1923 年，燕京大学与美国密苏里大学成立了“合作基金委员会”，陆续延聘一些美国著名教授和记者到校任教，将西方的新闻理论和新闻业务方法系统地介绍进中国，并不断与密苏里大学交换教授和学生。1923 年，燕京大学和美国普林斯顿大学合作成立了“普林斯顿—— 燕京基金会”，利用西方的科学方法以及仪器设备为中国人研究中国文化提

---

① 韦卓民：《东西文化之综合问题》，见《韦卓民博士教育文化宗教论文集》，台北华中大学韦卓民纪念馆 1980 年印第 55 页。

② 李培恩：《我对基督教教育关于国民性的小小意见》，载《教育季刊》第六卷第三期，中国基督教教育会 1930 年 9 月出版。

供便利，并帮助西方人学习中国文化。哈佛——燕京学社在北平延揽了一批著名的中国学者，进行历史典籍和文物考古方面的研究，还在燕京大学招收研究生，设立奖学金，该机构在不长的时期里迅速成为中西文化交流的重要纽带。

抗战期间，华西协合大学和内迁成都的燕京大学、金陵大学、齐鲁大学、金陵女子文理学院的知名学者共同发起成立了东西文化学社。其简章规定"本社联络国内外学者，以客观的批判精神，检讨东西文化之价值，并直接交换思想，共同努力于文化之交融及新文化之建设为宗旨"。[①]《东西文化学社缘起》阐述了中外在学术和文化方面进行合作的深远意义。"夫各民族文化之进展，常需不断有去腐生新之努力。而欲求去腐生新，一面当不断对其文化源头作新鲜认识，而一面又当不断向外对异文化从事于尽量之吸收。今我中华文化，在此极贫极弱之后，其有需于一番去腐生新之工作，即已为吾华有识之士所共认。……世界两大文化，实有为全人类根本幸福前途计，而有相互了解与相互沟通之必要与义务。"[②]参加者均为五所大学在国际国内学术界有一定声望，对国际学术合作深感兴趣的学者。一些社会人士，如王云五、杭立武等也积极参加。同时，还吸引了一些外国学者前来参加活动。学社成立后，组织国内外学者研究东西方文化，搜集各国有关文化、学术方面的资料，编辑文化丛书，接待来访的国外知名学者，并定期召开学术座谈会和讨论会。

教会大学还通过资送学生出国留学，鼓励教师出国进修和考察，接受外国教会提供的图书仪器设备，以及聘请外国专家学者来华任教等形式，广泛进行中西文化的交流。著名学者洪煨莲认为，

---

① ②华西校史编委会编：《华西医科大学校史》，四川教育出版社 1990 年版，第 94 页、93 页。

中国青年学者虽是学习中国学，但不应完全因袭旧式知识分子的治学道路，应到国外去学习西方的治学方法，探求新的治学道路，以达到研究中国文化的新的境界。燕京大学在1949年以前，由燕京——哈佛学社资助派往美国哈佛大学学习的便有齐思和、翁独健、郑德坤、林耀华、周一良、陈观胜、蒙思明、王伊同、王钟翰等多人。他们在哈佛大学获得硕士学位或博士学位，回国后在燕京大学等教会大学任教，后来多成为名重一时的学者。他们运用西方的方法研究中国问题，开创了中西文化比较研究的新领域，把中国文化研究提高到新水平，对文化的发展做出突出贡献。与此同时，教会大学也接受美国的青年学者来华进行研究。这些青年学者大多以研究生的身份来华进行2—3年的学习和研究。研究的范围很广，举凡文、史、哲、政治制度、考古等无不涉及，回国后大都从事与东方文化、艺术研究有关的工作，一些人还成为东方学方面的专家及美国院校、研究机构中研究中国学的权威。有人甚至断言，正是这一批人奠定了美国的中国学研究的学术水平。此外，教会大学还聘请了世界著名学者到校任教或短期讲学。华中大学通过美国圣公会、英国伦敦会、美国复初会、美国循道公会、美国雅礼协会，聘请了来自美英等国的一批学者到校任教。华西协合大学文化研究所先后接纳德国学者傅吾康、瑞典学者马悦然和西门华等前来进修和合作研究，他们回国后都成了著名的汉学家。

文化传播的客观需要，促使教会大学对教师的学识提出很高的要求。对应聘的外国学者，要求他们注意研究和了解中国固有的文化观念及制度。对于中国学者，则要求他们在学有专长的同时，尽可能做到中西学兼通。辅仁大学的英千里毕业于伦敦大学，不但通晓哲学、逻辑学，还熟练掌握英语、法语、西班牙语和拉丁文。张星烺毕业于美国哈佛大学，曾经同时教授中西交通史、历史、地理等课程。老舍在齐鲁大学任教时，除主讲《文学概论》、《文艺批评》、

《小说作法》外，还开设了《但丁研究》和《莎士比亚研究》两门课。据一些学生回忆，老舍讲这两门课，并不看讲义，也很少打手势，而是挥洒自如，纵横跌宕，例子多是外国的，课却轻松动听，并不涩奥，颇有熔古今中外于一炉的味道。

上世纪末，在欧洲一些国家的学者中，围绕文化变迁问题曾出现了文化进化论派与传播论派的激烈交锋。后者认为，大多数文化的发展基于传播，文化的相似性便是由传播所致，尽管这一观点曾遭致批评，但文化变迁与传播密切相关则是不可否认的事实。对此，批评者也不持异议。两派的分歧主要集中于，在文化变迁中文化传播和其他文化因素谁主谁次的问题上。一般而言，文化传播的途径有迁徙、战争、贸易、通婚等，然而就教会大学中的文化传播而言，主要是通过两种或两种以上文化的接触，造成相互间某种变异而实现的，这与一般的文化传播有所不同。此外，通常优势法则在文化传播中起明显的作用。假如一种文化的适应能力强，它所摄取的"非人力"的能量就大，就占有优势；占优势文化的传播总是明显优于处于劣势的文化。在教会大学中，这种优势法则有其表现，但并未出现中国文化完全被西方文化同化的状况，在更多情况下，表现为两种文化互相吸收对方的长处，融合为一种新的文化。

（三）教会大学与文化潜移

随着教会大学中文化创新速度的加快，文化变迁的程度也日益提高，出现了文化潜移现象。文化潜移的结果，产生了明显的文化增值效益，这主要体现在一部分教会大学师生文化取向的改变上。

教会大学在很长的一段时间内试图将基督教文化与中国文化结合起来，建立符合中国社会的神学体系。由于基督教文化和中国文化都具有庞大的思想体系，并且都处在流动之中，要在这两者中寻找最佳的结合点，并以此来构建既能适应中国社会需要，又具有

宗教意义的神学体系是很困难的。但是，一批在教会大学任教的中国知识分子，在新文化思潮中逐步接受了西方的神学思想，并用科学的态度对其进行选择，发掘出基督教对于中国社会具有价值的一些内容。在这一方面，韦卓民进行了有益的尝试。他认为，欲使基督教的表现形式更为丰富，就必须以中国文化为载体，深入到中国文化的精神之中，寻找其与基督教生活观念能够相互配合与协调之处，在不与中国人的观念相抵触的情况下，通过某些表达媒介将基督教思想传播给中国人民。为此，应吸收中国文化的精华，但也不应忽视中国文化中已存在的糟粕部分。这一见解与不少教会大学负责人的想法具有共通之处，因而颇具代表性。

基督教文化在教会大学中占据重要位置却是无可否认的事实。一部分师生明显地受到了熏陶和影响，这些影响既有消极的因素，也有许多积极的成分。正是这些积极成分促成了文化的潜移和增殖。对此，我们可以从一些曾在教会大学学习或工作过的学者的作品中探知一二。

老舍幼年家境贫寒，受人资助才得以入学。1922 年受洗为基督徒，1924 年又在牧师埃文思的帮助下去英国伦敦大学讲学。回国后，曾在齐鲁大学任教数年。他使用的教名是Colin，并称自己是"基督徒、满族"，在他的作品中明显地受到了基督教文化的影响。老舍曾表示要咬紧牙关，要做耶稣生前的约翰，把道路填平，以迎接新生者。在 1944 年纪念双十节时，又表示愿将双十解释作两个十字架。为了民主政治，为了国民的共同福利，我们每个人须负起两个十字架——耶稣只负起一个。为破坏、铲除旧的恶习、积弊，与像大烟瘾那样有毒的文化，我们须预备牺牲，负起一个十字架。同时，因为创造新的社会文化，我们也必须准备牺牲，再负起一个十字架。基于这种认识，老舍笔下的许多人物都具有基督教的牺牲精神。

冰心于1914年进入教会办的贝满女中学习，后入燕京大学学习。从美国留学回来后，又在燕京大学任教多年。在《冰心全集》自叙中她曾谈及，因着基督教义的影响，潜隐形成了自己的爱的哲学。这种爱的观念和信仰，成为冰心等作家认知较深的思想内涵，对创作产生了一定的影响。在冰心那里，“世界上的母亲和母亲都是好朋友，世界上的儿子和儿子都是好朋友，都是互相牵引，不是互相遗弃的。”（《超人》）“上帝啊！即或是天阴阴地，人寂寞地/只要有一个灵魂守着你严静的清夜/寂寞的悲哀/便从宇宙中消失。”（《春水》）“感谢上帝，在我最初一灵不昧的人世之日，已予我以心灵永久的皈依和寄托。”（《寄小读者》四版自序）冰心对人类之爱保持宗教的信仰与情感的特征，有人对这种心路历程不理解，认为冰心对社会的黑暗、人生的苦难、生活的冲突却臆想用“爱”来解决，似乎在“爱”的魔力下，一切矛盾冲突都冰消雪化了。事实上，冰心笔下的爱是一种很高的境界，若没有这种爱，冰心的很多作品都将黯然失色。

对基督教文化中“爱”的思想的接受，在另一位与冰心同时代的女作家林徽因那里表现为对劳动人民的深深同情及对社会问题的关注。林徽因曾在燕京大学任教，她的短篇小说《九十九度中》描写在酷暑中北平城里各阶层人士的众生相。一面是有钱有势的人为祝寿兴师动众大摆宴席，当官的坐着私家车胡思乱想，高大的酒楼里举行豪华的婚礼，高级西医安闲地喝酒打牌，阔老太太对着火腿粥摇头；另一方面，受奴役者为寿宴没命地奔忙，车夫在滚烫的马路上汗流浃背，低矮的屋檐下挑夫的妻子痛哭丈夫的惨死，穷人在为挽救病危的朋友到处求药，富人家的小丫头饿得心慌。从这一幅当时北平社会生活的素描中，我们可以明显看到贫富悬殊、阶级压迫的社会生活的缩影，对劳动人民的关注和同情，对富人的不满和嘲弄跃然纸上。这是基督教文化中的积极成分在她的作品中的

鲜明反映，也表明教会大学学者尽管不自觉，但仍然坚定地将文化视角投向民间，投向社会，这是促成文化变迁的一个重要动因。

许地山对中国文化变迁的影响亦十分深远。他在青年时代曾受过基督教的洗礼，1922 年毕业于燕京大学宗教学院，获得神学士学位。此后，赴美国和英国研究宗教。1927 年起在燕京大学任教，于研究和教授宗教的同时，潜心进行文学创作，发表了一系列文学作品，是一位在现代文学史上享有盛誉的学者。在他的不少作品中流露出明显的宗教思想的痕迹，其笔下的主人翁在面对灰暗的人生时，往往从宗教信仰中获得勇气，从而对现实采取了达观的态度。与此同时，在他的作品中也充满了基督教牺牲与救世的观念，作品中的人物总是饱受苦难，然后大彻大悟，达到一种虚空无我的状态。在他的笔下，充满了对生活在社会最底层的人民大众的同情，对恶劣命运的抗争，作品充满浓厚的人道主义力量。他还试图通过倡导爱的宗教，主张宽容忍耐和奋斗向上的人格。对此，有人认为许地山与其是在写小说，不如说是在进行一种人生——宗教的思索，展示了作者自身行为和思想的悟性以及生命意义的力度。

综上所述，我们可以看出教会大学与文化潜移之间的关系十分密切。正是在一部分具有较高文化素养的教会大学学者的努力下，这种潜移才成为可能。潜移的标志在于对基督教文化中的一些基本内容，如忏悔与救赎的思想、牺牲与救世的思想加以改造和移植，赋予作品中的主人公以一定的使命，并承担起悲剧性的命运，展示了“我不下地狱谁下地狱”的悲壮与感伤。尽管基督教文化与中国文化之间存在着较多的矛盾与冲突，但一些教会大学学者仍以科学与价值的双重眼光来审视基督教文化的存在，发掘出其中具有积极意义的内涵，促成了文化的潜移，为建构 20 世纪的新型文化形态作出了努力。

在教会大学中，外来文化在帝国主义不平等条约的保护下曾长期占据了主导地位，对中国传统文化产生了很大的冲击。文化不同于政治，其中包括有各民族智慧的结晶，这一部分应成为人类共享的精神财富。外来文化的强制方式并不排斥本国文化的吸收和借鉴的功能，中国文化在西方冲击下面临挑战，本身处在破旧立新的转变时期，西方国家强制输入文化可视为近代中西文化交流的一种特殊方式。

教会大学在吸收外来文化，促进文化变迁方面具有比较明显的作用，但在教会大学中，中外文化交流是一种非正常的文化交流。通过这种交流，外部世界确实开始了解中国社会和中国文化。与此同时，西方文化的大规模渗透形成了一种非民族化的文化氛围，导致教会大学中的中西教育无法平衡地发展，影响了文化变迁。此外，这种交流还是一种不对等的交流。一些教会大学在与国外大学进行文化合作时，因地位虚弱，往往处于被动的境地。美国哈佛大学选择燕京大学作为在中国合作的伙伴，其初衷是为了增加获得赫尔基金的可能性，为自身在汉学领域处于优越的主导地位而创造条件。在这一前提下，燕京大学的中国学者只能为美国哈佛大学的学者提供资料及史实咨询，无法独立自主地发挥自己的专长。可见，在中外文化交流中，本体文化只有具有自我调节和更新的机制，具有公平交流的环境，才能使传统文化具有某种整合力，避免西方文化的大量渗人。教会大学对文化变迁的阻碍作用还表现在一些教会大学的外籍学者常常以研究学术为名，将中国的许多珍贵文物和典籍转移到国外。如哈佛—燕京学社曾将大量古代典籍、名人手稿等送往美国，齐鲁大学的一些外籍教员将考古所得的石器、陶器、甲骨文运往国外。显然，这是文化掠夺。

通过对教会大学与文化变迁关系的历史考察，我们可以得出以下的启示：

1. 中国文化作为世界文化的重要组成部分，应该大力弘扬自己的特性。也就是说，应该展示文化传统中的精华部分。但是，文化传统并不是已经固定的东西，而是连接过去、现在与未来的纽带。发扬文化传统，意味着不断创造和更新，而不是简单复制过去已经存在的东西。一个民族的文化传统必然会发展变化，甚至会出现革命性的变化，但一个社会是无法同以往的文化断绝联系的。

2. 教会大学之所以能够在很大程度上促进文化的变迁，在于其能够吸取国外优秀的文化营养以充实和发展自己。要创造出无愧于世界的新文化，就必须吸收中外文化之精华，弃中国文化之糟粕。中国文化和外国文化就像车之两轮，鸟之两翼，缺一不可，应适时调和，时时融汇。

3. 教会大学与文化变迁关系的历史发展还表明，文化的变迁是一种十分复杂的现象，但有一定的规律可循，而且呈现出向前发展的总的趋势。当文化变迁加速时，社会往往呈现出混乱和过渡的特点，文化的同一性遭到破坏，形成对待文化的截然不同的派别，其影响及于社会的伦理制度、家庭制度、经济制度、人群关系，标志着社会进入了转型期。在这一时期，任何一种文化如果没有其他文化的冲击、碰撞和融合，便不可能实现质的飞跃。这种变化、碰撞和融合又为人们提供了一种自我反省和自我超越的文化参照系，这有助于克服西方化和国粹论的偏颇。

三、教会大学期刊与民国时期学术的变迁

在旧中国，几乎每一所教会大学都编辑印行了大量的期刊，以反映其在教育教学、科学研究、学校管理、教师状况以及学生社团

等方面的情况。这些期刊拥有一定的读者群，对民国时期的学术变迁产生了重要的影响。在众多的期刊中，学术期刊尤为引人注目。

教会大学编辑印行学术期刊的历史较为悠久。早在 1903 年，东吴大学就出版了年刊——《雁来红》。该刊共 118 页，内有总理(校长)孙乐文写的《弁言》，有详细记载学校创办经过和办学宗旨的《东吴大学堂记》，有对中外历史进行比较研究的论文，还有探讨某一社会问题的专论，反映了中西文化交流的初步成果。此外，还配有漫画、照片和 17 世纪时的苏州简图等，堪称图文并茂。1906 年，东吴大学又创办了《东吴月报》，这是一份具有学报性质的刊物。《东吴月报》的创刊号名曰“学桴”，为何以此为名？汉文教习黄振元在发刊词中指出，东吴大学的设立正处在 19 世纪与 20 世纪之交，新政将兴而未兴，科举垂废而未废，这是一个过渡的时代，必须有一个过渡的器具，学桴者便是预备过渡的某种器具，简便易行，有助于完成过渡时代的任务。其封面设计富有深意。画面上一艘船行驶在波涛之中，船的两端各有一人，其中一人手执船桨用力划行，另一人则直立，船的上方有一木桨，桨板上写着“学桴”二字，设计者用形象的视觉语言来含蓄地表达创办这份刊物的目的，表明初创时期的教会大学学术期刊具有时代的敏感性。一些教会大学，如震旦大学、之江大学、华西协合大学、华中大学等也都编辑印行了学术期刊，但印数不多，多限于在本校或教会内部交流，社会影响有限。辛亥革命后，教会在华高等教育获得长足发展，随着华南女子大学、金陵女子大学、沪江大学、岭南大学、燕京大学、协和大学、齐鲁大学的设立，教会大学学术期刊的编辑印行也进入了一个繁荣的时期，学术品位高并富有特色的期刊相继问世，迅速在国内刊物界崭露头角，成为学人发表研究成果的重要园地。其中较为知名的有：燕京大学的《燕京学报》、《燕京大学季刊》、《燕京社会科学》等；辅仁大学的《辅仁学志》、《辅大年刊》、《辅仁大学季刊》等；

齐鲁大学的《齐鲁医刊》、《齐大旬刊》等；华西协合大学的《华西教育季报》、《华西学报》、《华西牙医杂志》、《华西教育会会刊》、《华西边疆月报》、《华大经济学报》、《华西协合大学中国文化研究所集刊》等；华中大学的《华中生物学刊等》；金陵大学的《金陵学报》、《金陵光》、《金陵大学校刊》等；圣约翰大学的《约翰年刊》、《约翰周刊》、《约翰科学》等；震旦大学的《理工杂志》、《震旦医刊》、《震旦杂志》、《震旦大学理工杂志》、《震旦大学医科杂志》、《震旦法律经济杂志》等；沪江大学的《沪江大学年刊》、《沪大教育》、《科学丛刊》等；之江大学的《之大月刊》、《之江经济期刊》、《之江学报》、《之江土木工程学会会刊》、《之江中国文学会集刊》等；岭南大学的《岭南学报》、《南大教育》、《南大经济》、《农事月刊》、《岭大周报》等；福建协和大学的《协大月刊》、《协大周刊》、《协大教育季刊》、《协大生物学报》、《协大农报》、《协大学术》、《福建文化》等；金陵女大的《金陵女子文理学院院刊》、《金陵女子大学校刊》等。华南女大虽然规模较小，但也办有《华南学院校刊》等。教会大学的学术期刊门类较为广泛，既有综合类的，也有文科、理工科、农科、医科等门类。从刊期看，有周刊、半月刊、月刊，也有季刊、半年刊、年刊。从主办单位看，既有以学校名义主办，也有由院系和学生社团主办，还有跨校联办的。抗战期间，内迁成都的金陵大学、燕京大学、齐鲁大学和华西协合大学便联合创办了《中国文化研究汇刊》，由各校知名学者轮流担任主编。抗战胜利后，各校迁回原址，但该刊依然存在，直至1950年才停刊。

无论是在社会环境相对稳定的时期，还是在抗战初期辗转迁徙的岁月里，教会大学始终将学术期刊的编辑印行作为一项重要的工作而常抓不懈，学术期刊的质量不断提高，形成了自身鲜明的特色。

教会大学的学术期刊多以发表高品位的学术论文作为自己的

办刊宗旨。《辅仁学志》的办刊宗旨是研究中国学术，凡关于历史、语言、文字、宗教、哲学、美学、金石等方面的著述和译文均予以优先刊出。《岭南学报》在征文启事中提出要提倡学术，促进文化，倡导学问、阐扬真理。《燕京学报》等也将发表学术著述作为自己的办刊宗旨。由于强调学术性，这些期刊确也发表了一批较有影响的研究成果，对传统文化的宣传和介绍更是不遗余力。一批在国内享有盛誉的著名专家学者都曾在教会大学学术期刊上发表过文章。如《辅仁学志》便经常刊载沈兼士、张星烺、余嘉锡、唐兰等人的著述，《燕京学报》也经常发表冯友兰、吴雷川、许地山、顾颉刚等人的文章。高水准的作者队伍是教会大学学术期刊之所以能够推动学术研究，促进学术争鸣的重要保证。这些期刊还十分注意延聘术有专攻，学问精深的专家学者出任编辑或审稿人。容庚等知名学者曾担任过《燕京学报》的编辑或审稿人，国学大师陈垣担任过《辅仁学志》的编辑委员会委员长，该刊的 11 位编委均是校内的知名学者。《金陵学报》、《岭南学报》等也都由名重一时的学者担任主编、编辑或审稿人。学者型的编辑队伍构成，对于提高刊物质量，促进刊物视角朝学术前沿伸长，都起了重要作用。在旧中国的社会环境中，由于思想文化方面的禁锢比较多，开展具有创造性的学术活动不免会遇到重重困难，不少国立大学和私立大学在这一方面往往难以取得明显成效。相比较而言，教会大学的学者便幸运得多，他们能够利用学校的特殊条件和相对宽松的内部环境，坚持从事学术研究，一有成果，便能较快地在本校学术刊物上发表，这也是教会大学学者研究成果较多，社会影响较大的原因之一。

教会大学的学术期刊注意发表贴近社会现实，从社会现实中寻找研究课题，解决社会现实中存在的亟待解决的问题的研究成果。以往的研究者多认为教会大学封闭保守，教会大学的学者脱离实际，只知在象牙塔里固步自封，对社会现实知之甚少。实际情形

并非如此。确实，教会大学师生经济状况较好，重视英文的教学与学习，相当一部分教师留过洋，多数学生也以留洋为自己的人生主要目标，学校中弥漫着一股贵族气氛。但是，教会大学也有平民化的一面。主持人注重使学校面向社会，要求师生关注社会现实，这可从学术期刊所发表的大量社会调查研究中得到验证。有人将《东吴学报》所刊论文的内容归结为 10 个方面，其中有 7 个方面的内容揭示并解剖了社会现实，提出了改进的具体思路。这 7 个方面依次是：家庭改革和妇女解放、苏南近代社会研究、苏南工业兴衰问题、农业破产问题、劳工问题、人口问题、国际关系研究。这些研究成果大都形成于调查研究之后，现实感极强。如苏南工业兴衰问题，作者在调查并研究了苏南工业的现状后，以丝织业为中心议题展开论述，提出了科学养蚕、改良蚕种、加强技术培训和质量管理、改善运输、降低成本等意见，这些意见虽具有改良主义倾向，但对于发展实业有一定的积极意义。又如人口问题，有的文章以调查研究为依据，批评了视中国人口为世界最多而自豪的观点，认为这是庸人之见，因为民族的优劣在质不在量，我国 4 亿同胞受到人口不足 6 千万的日本侮弄的事实说明人多不足恃，亦不足以起衰图强。《岭南学报》于 1934 年 1 月推出了《沙南蛋民调查专号》，以 14 万字的篇幅，从氏族及人口、职业、家庭经济、教育及健康、住屋及服饰、家庭及妇女、职业及社会、娱乐卫生、慈善事业、教育状况及宗教信仰、歌谣及语言等方面详尽介绍了世代生活在船上的水上居民——蛋民的状况，具有极高的民俗学和社会学价值。1935 年 8 月出版的《岭南学报》第 4 卷第 3 期所刊《1927～1934 广州定期刊物的调查》一文也颇具特色。作者在调查分析了这一时期在广州出现的近 800 余种定期刊物的办刊情况后指出，广州是我国与西方文化接触最早的城市，传教士为了传教，积极倡导办刊物；广东人康有为、梁启超在上海和日本横滨创办《强学报》、《时务报》、《清议

报》、《新民丛报》等，客观上促进了广州办刊活动的勃兴；帝国主义为了推行文化侵略政策，在广州也办了许多中外文刊物；多方面的因素使得广州地区成为近代报刊较为集中的地区。这一调查报告被认为是研究中国报刊史的一份难得的材料。

教会大学的学术期刊倡导思想自由，对不同思想和流派的学说，对不同观点和文体的论述能做到兼容并包。在不少学术期刊中既有宣扬宗教思想、改良主义学说，乃至无政府主义思潮的文章，也有鼓吹进步思潮和爱国思想，及时反映时代脉搏的宏篇大论。中共建党初期，《东吴学报》于1921年9月出版的3卷1期上登载了张原絜等人写的《布尔什维克之研究》、《革命的劳工运动史》、《社会主义问题与社会》等文章，较早地向国人介绍了马列主义的基本原理，宣传了社会主义思想，客观上为先进学说在中国的传播起了推波助澜的作用。一些教会大学的学术期刊还将批判的矛头直接指向旧社会中的恶势力。1928年，金陵大学的《金陵周刊》第23期发表《腐化势力和恶化势力的连环》及《说的是什么》两篇文章，指责当局与军阀是半斤对八两，大同小异，并抨击了一党专政体制。这一举动引起国民党高层的极度震怒，在国民党中央宣传部的干预下，教育部颁布了查禁《金陵周刊》的禁令，认为该刊脱离了研究学术的宗旨，转而批评政府领袖，殊属非是，着即将该刊停止出版。值得注意的是，在解放前的历次爱国民主运动中，教会大学的一些学术期刊采取了同情和声援的态度。“五卅”运动时期，江浙一带的教会大学学术期刊发表了不少支持上海工人爱国举动的文章，其声音汇入了席卷全国的反帝爱国运动的呼声之中。“七七”事变前夕，教会大学的一些学术期刊发表了不少学者鼓吹抗日，宣扬爱国思想，要求拯救中华民族于危亡之中的言论，并对抗日救亡运动进行了多层次多角度的宣传和报道，对学生的抗战热情进行了充分的理解和支持，推动了

以北方地区为中心的全国性的抗日救亡运动的发展。教会大学的学术期刊之所以敢于公开宣传爱国思想和进步思想，发表与统治当局意愿相悖的大胆言论，在于其具有特殊的地位和环境。著名学者梁漱溟在对燕京大学师生的一次演讲中认为："燕京之所以能举行爱国运动，并非燕京学生与其他各大学学生有何个人特点，乃是燕大有一特殊环境，有一适宜之机会，此环境与机会皆为其他各大学所无者。"[①]20 年代末 30 年代初，多数教会大学虽然向国民政府立案，但其行政管理、经费开支等仍保持较大的独立性，与外国的政府、宗教和社会团体仍有着千丝万缕的联系，这就使其与国立大学和其他私立大学相比较，内部环境比较宽松、独立性比较强，故能够坚持思想自由、兼容并包的理念，在一般情况下，当局是不便贸然对之进行干预的。

教会大学学术期刊在具体编辑过程中，鼓励在校学生积极参与，以提高学生的能力和学识。在教会大学的发展历史中，学生参与学术期刊编辑的现象十分普遍，《东吴月报》、《金陵光》等杂志长期都由学生主持编辑，学校聘请中外籍教师分别担任英文顾问，从旁加以指导。从 20 年代末开始，教会大学的学术期刊虽多由知名学者主持，但仍保留了学生参与编辑的传统。抗战期间，燕京大学新闻系在成都续办《燕京新闻周刊》，学生担负了相当一部分的编辑工作，经过实际的业务训练，很快掌握了编刊的基本技能，为从事新闻采访和新闻研究奠定了基础。在旧中国毕业即失业现象十分普遍的情况下，该系毕业生却为京津沪等地的报馆、刊社所争相录用。值得指出的是，教会大学当局对学生参与学术期刊的编辑采取支持和鼓励的态度，这与他们崇尚西方教育中的教学做结合原则有密切关系。

---

① 见 1933 年 1 月 18 日《燕京报》。

教会大学学术期刊在长期的办刊实践中还形成了一定的规范。一般刊物审稿较为严格，内容编排较为细密，除以发表学术论文为主外，也刊发学术动态、学人介绍、研究述评等方面的内容。版式设计庄重大方，刊物容量比较大，注重校对，对装帧也有一定讲究。刊社多具有一定的规模，设有中文顾问、英文顾问、社长、总编辑、书记、会计以及中英文编辑、美术编辑，广告、印刷、发行人员等，分工比较具体明确。此外，对稿酬的支付、样刊的赠与等均有明确的规定。

相当一部分教会大学学术期刊能够客观地反映学术成果、鼓励学术争鸣和探讨，对于促进严谨求实的校风的形成发挥了积极作用。有的学术期刊还努力宣传民主思想，鼓吹社会变革，介入了各个历史时期的进步社会风潮之中，这是值得肯定的。但也有一些学术期刊竭力维护旧的道德观念，宣扬宿命和原罪的思想，宗教色彩浓厚；有的鼓吹腐朽没落的思想意识，局限性十分明显；有的期刊内容芜杂，重点不突出，出版周期不稳定，时断时续，有的仅出版一期便宣告停刊，这些都是应当予以特别指出的。

学术期刊是考察和了解教会大学的重要途径，具有较高的文献价值。由于各种原因，迄今能够保存下来的不是太多，而且分散在国内外的各种图书、文献档案机构中，未能有效地对之加以利用。加强对教会大学学术期刊的整理和研究，正确认识其对民国时期学术变迁的历史性作用，使之更好地发挥综合效应乃是学术界的一项重要课题。

四、教会大学学者对民国时期社会变迁理论与实践的贡献

教会大学在复杂多变的中国社会中办学，不可避免地受到社

会变迁的影响，关注并研究现实的社会问题，以期能对社会有较为全面的认识，便成为教会大学谋求自身生存与发展的一个重要方面。同时，这项工作也在一定程度上拓展了教学和研究的领域，为师生提供了接触并了解社会的机会。

（一）教会大学学者对城市、农村和边疆问题的关注

教会大学学者对旧中国社会问题的研究主要集中于城市、农村和边疆三个方面。

在半封建半殖民地的社会里，城市既是某一区域政治、经济、文化的中心，又集中了一批产业工人和贫民，社会矛盾在城市中的表现十分突出。探讨中国社会问题不可不首先关注当时城市中存在的各种现实问题。民国初年，教会大学的一些外籍教授采用西方的社会调查方式，调查并研究中国的城市问题，取得了初步的成果。

1918—1919年，燕京大学社会学系教授步济时与美籍传教士甘博等人，仿照1914年美国茹素斯基金会组织的春田社会调查，实地考察了北京市的社会状况，内容涉及历史、地理、政府、人口、健康、经济、娱乐、娼妓、贫民、救济、宗教等，调查结果于1921年用英文发表，书名为《北京—— 一种社会调查》。尽管当时北京市的各部门缺乏详尽可靠的资料，但该书作者以各种方式收集整理了一批有关材料，为探讨这个城市的社会经济问题提供了基本素材，这一调查被视为我国都市社会调查的开端。

进入20年代以后，随着城市的进一步扩展，各种社会问题层出不穷，这使得教会大学愈来愈多地关注城市问题。齐鲁大学、燕京大学等都组织了关于城市问题的综合性或专题性的社会调查。

1924年，齐鲁大学社会学系师生在外籍教授的指导下，对济南市进行了总体调查，内容涉及该市的历史、地志、人口、行政管理、公共事业、地方财政、劳教制度、娱乐活动、娼妓、工业状况、生

活水准、住宅、慈善事业、教育体制、文化和教育机构、宗教机构、妇女动向、家庭状况、基督教活动等方面。在此基础上，用英文发表了《济南社会一瞥》一文。此文材料翔实，叙述客观，且能以比较和审视的眼光来看待济南的社会问题。如在“人口”部分，作者将济南的人口密度与北京及美国城市的人口密度作了比较分析，对人口中的男性和女性比例也将之与北京及西方国家城市的两性比例作了比较分析，并且以一定的统计数字作为依据。该报告在对济南市的社会进行客观介绍的同时，展示了这个城市所存在的诸多阴暗面。如城市的理财体制十分杂乱，妓院林立(全市仅注册的妓院便达530 家)；房屋破旧，有数千人居住在条件极为恶劣的土草席屋中等等。作者在结束这项调查时所写的报告中认为，“没有人会对任何大城市提出进行一次完满社会调查的主张，由于许多情报资料保密，有些不准确，而且某些重要的社会现象或机构很可能为我们所忽视。那么，可能做出的最好调查也是不完善的。然而，对我们周围的社会生活作些了解，总比毫无所知和漠然置之要好些。”①

燕京大学的学者在探讨城市问题时，采取了宏观和微观并举的方式，调查的门类相对集中，但就某个门类所进行的调查远不止于一个或几个城市。该校教师严景耀于 20 年代末就犯罪问题带领学生在 20 余个城市进行了专题调查，后来在此基础上撰写了《中国监狱问题》等专著，成为颇有声望的犯罪问题专家。此外，对劳工问题的探讨也采用了这种方式。

除了开展一些具有较大影响的城市调查外，一些教会大学学者还致力于都市社会学理论的构建。1929 年，时任金陵大学教授的吴景超出版了《都市社会学》一书，论述了都市的经济、都市的人口、都市的区域、都市的控制等问题。著名社会学家孙本文在该书

① 齐鲁大学社会学系调查编著，郭大松译：《济南社会一瞥》，(1924 年)。

序言中认为，这四部分的论述贯串了两个基本特点：一是注重社会学的观点，首先说明都市区域的概念，以及都市与周围乡村沟通的现象，从而使人了解都市的存在与发展不在其本身，而在其本身与其附庸区域交相作用的结果。因此，讨论都市内部的生活要注意环境与行为的关系。另一点是注意研究方法，从实际研究下手。①

值得指出的是，教会大学学者对城市问题的关注是一以贯之的。抗战时期，在生活环境极不安定的情况下，也仍坚持这项研究。当时内迁成都的一些教会大学组织师生对成都市的社会、人口、婚姻等问题进行的多角度研究便是一例。

旧中国的大多数人口集中在农村，在落后的生产力条件下，农业十分不景气，大批农户破产，农村社会的发展不断受到阻碍，这引起了一部分教会大学学者的关注。在长达数十年的时间里，他们始终把视角投向农村，进行了一系列有较大影响的农村社会调查。

1918 年至 1919 年间，沪江大学教授葛学博带领学生赴广东潮州的凤凰村调查该村的地势、人口、卫生、种族、经济、治理、风俗、社团、教育、美术、娱乐、宗教等情况。调查结果用英文写成《华南乡村生活》于 1925 年出版，该报告提供了一种研究农村社会的方法，标志着我国乡村社会调查的开始。

1923 年至 1924 年间，金陵大学农科教授卜凯指导学生在安徽芜湖附近调查了 102 户农家的状况，尤其注重调查田主及佃户的全年收入和支出。卜凯还指导学生采用较详细的问题表，在河北盐山县调查了 150 户农家，对当地的经济和社会状况进行了考察，对田庄的大小、耕作情况、农产数量、贩卖的方法等项也都有详细的统计，调查结果写成《中国农业经济》一文用英文发表。

1923 年，在白克令教授的指导下，沪江大学社会调查班的学

---

① 见杨雅彬著：《中国社会学史》，山东人民出版社 1987 年版，第 139 页。

生调查了离上海不远的沈家行农村，调查内容包括家庭、宗教生活、地方行政与惩罚制、教育、农工商业、健康与公众卫生、娱乐、居住等项。调查结果由张镜予主编，由曾友豪、汪承镐、邵绳武、黄乃麟、郑鹤、白克令、张镜予、丁瑞生 8 人合写成《沈家行实况》，做为沪江大学勃朗丛书之第一种，于 1924 年由商务印书馆出版，这是第一个以中文撰写的我国有关农村社会调查的报告。

1926 年至 1927 年间，在著名社会学家李景汉的指导下，部分燕京大学师生对北平郊外的挂甲屯、黑山扈等 4 个村进行了调查。这次调查的重点在乡村家庭方面，共计调查了 160 多个家庭，向每个家庭所发放的问题约 100 个左右，调查的内容包括人口与家庭、家庭的收入、家庭的生活状况与支出、村民其他状况。从细目上看，又分为住户的来源、种族的分配、家庭的大小与亲属关系、人口的年龄与性别、结婚的年龄；工资及营业收入、其他收入、借贷与当物；食品、住房、衣服、燃料、杂项；健康与卫生、教育与知识、风俗与习惯。调查结果由李景汉写成《北平郊外之乡村家庭》一书，于 1929 年由商务印书馆出版发行。该书是我国最早关于乡村家庭调查的报告，成为以后人们开展家庭调查的蓝本。

抗战前，较为著名的农村社会调查还有：1928 年燕京大学学者在北平市郊清河镇进行的调查；1934 年至 1935 年间金陵大学农学院乔启明在江宁县淳化镇进行的调查；岭南大学伍锐麟的旧凤凰村社会调查。这一时期，教会大学学者的农村社会调查多推重经济因素，调查的规模和范围比较大，并能将实地调查与统计学结合起来，调查的目的在于正确认识乡村社会的状况。

具有积极意义的是，在农村社会调查的基础上，教会大学学者还进行了改良农村的社会实践，建立了一些试验区或农村建设基地。其中较有影响的有：北平清河实验区、山东汶上和济宁农村建设基地、贵州定番实验县。

1928年，由美国洛氏基金会(Rockefeller Foundation)资助，燕京大学社会学系在系主任许仕廉的组织下，于北平郊外的清河镇进行了长达两年的较大规模的调查。1930年，正式成立了清河试验区。试验区以清河镇为中心，包括当时的宛平、昌平及市郊40个村，面积达200多平方公里，人口有25000余人。试验区设主任一人，干事一人，下设经济、卫生、服务、研究4个股，分别组织信用合作社、消费合作社和小本借贷，加强农业生产技术指导和经济作物管理，开办工厂和医院，开展妇幼保健、儿童福利、职业训练、公共卫生、文化教育、公共娱乐、体育锻炼等工作。在此基础上，许仕廉等人撰写了《清河：一个社会学的分析》，较好地实现了理论与实践的结合，具有广泛的社会影响。

1935年，燕京大学的张鸿钧教授带领一批师生前往山东汶上县开展调查，并建立了农村建设基地。为了便于协调和管理，山东省政府任命张鸿钧为汶上县县长。次年，燕京大学、金陵大学、协和医学院会同定县中华平民教育促进会在山东济宁进行了大规模的乡村建设实验，一些教会大学不断地派送学生前往汶上和济宁实习，壮大了实验的队伍。

抗战爆发后，华北农村教育协进会所属的乡政学院由河北定县辗转迁到贵州定番，燕京大学、金陵大学等校的一些学者参加了该院的工作。从1938年开始，该院在定番进行了较大规模的实验，燕京大学教授张鸿钧兼任该县的县长，燕京大学教师吴椿、李葆贵，金陵大学教师章元玮等人兼任了县政府有关科室的负责人，实行行政学术化和学术实际化。该院在定番主要进行农业改进工作，设立了训练农业人员的县立初级农业职业学校和农业推广部、贵州省立直辖农场等机构，实行农业研究和推广一条龙，收到了一定的成效。

教会大学学者对边疆少数民族区域的社会问题亦十分关注。

抗战期间，几所主要的教会大学内迁西南，一批从事社会学和民族学研究的学者也聚集西南。他们深入少数民族区域，开展了多种多样的民族调查研究，在这方面较有影响的学者是华西协合大学的李安宅、金陵大学的徐益棠、燕京大学的林耀华和吴文藻。

李安宅毕业于燕京大学，后到美国留学，1941 年至 1947 年任华西协合大学社会学系主任。他曾深入甘肃等地的少数民族地区进行调查研究，在收集大量实证材料的基础上撰写了《藏族宗教史之实地研究》、《边疆社会工作》等著作。

徐益棠与助理研究员胡良珍于 1940 年夏天深入到雷波小凉山，对小凉山倮民的地理环境、居处、服饰、生计、财产、婚姻、阶级制度与政治、战争、生与死、宗教与巫术，进行了深入调查，于 1944 年出版了《雷波小凉山之倮》一书，认为在倮民社会里阶级制度可依血缘关系和政治经济系统来加以划分。依前者，可分为白倮和黑倮；依后者，可分为贵族、自由人和奴隶三个等级，这为正确认识倮民社会中的阶级关系提供了有益的思路。

林耀华曾任燕京大学社会学系主任，于 1943 年夏天深入大小凉山进行考察。他采用功能学派的观点，对夷族的社会性质、家庭婚姻、社会的主要枢纽以及经济、阶级、打冤家、巫术等进行了全面系统的分析研究，其目的是探讨少数民族的团结力以及与汉人相处的问题。在吴文藻的热情支持下，林将研究成果写成《凉山夷家》一书，于 1947 年由商务印书馆出版。

吴文藻是我国著名的社会学家，也是功能学派的代表。他提倡社区研究，主张社会学中国化。抗战期间，吴文藻指导一些师生考察了西南和西北地区的民族与宗教问题，取得了一定的成果，并主持燕京大学西南边疆研究站的工作，与在云南、西藏研究少数民族问题的费孝通、李安宅、李有义等知名教授保持着密切的联系。

除了上述所列举的个体的社会调查外，1941 年 2 月由内迁成

都的5所教会大学共同发起，成立了“中国边疆学会”，正式发表宣言和会章，确定以实现民族团结，建立国防力量、开发富源为目的，对少数民族聚居的边疆地区进行调查、研究和设计。此后，华西协合大学成立了边疆研究所，连同原先已成立的华西边疆研究会，这二个以研究边疆为宗旨的组织既互相配合又各自独立地开展调查研究，进行实地考察。中国边疆学会成立后，多次举办关于瑶民、羌民、藏民问题的公开演讲，并出版边疆月刊。华西边疆学会坚持每年出一期刊物，每月邀请专家学者作专题演讲。胡秀英的《嘉戎族之生活与植物环境之关系》、林耀华的《云贵之苗族》、葛维汉的《羌族人民的风俗习惯》等都是在大量调查研究基础上形成的演讲，生动且吸引人。华西协合大学边疆研究所则有计划地派出研究人员到边疆进行实地考察，并多次举办边疆文物展览。于式玉研究员和蒋旨昂教授曾赴西康黑水考察，分别写成《麻窝衙门》、《黑水社区政治》等著作。

与此同时，对边疆少数民族区域文化问题的调查研究也成为一些教会大学学者研究的热点问题。抗战期间，华中大学接受哈佛——燕京学社的资助，组织包鹭宾、游国恩、傅懋绩等教授对云南少数民族的方言，少数民族文学的编撰与分类等进行了调查研究，取得了一定成果，受到美国一些汉学家的重视。

在调查和研究现实的社会问题时，教会大学学者通常不是用阶级的观点去分析中国的社会问题，因而难以找到社会贫困落后的根本原因，以及建设一个良好社会的正确途径。他们在调查研究基础上所进行的一些社会建设，以缓和社会矛盾为目的，基本停留在改良主义的层面上。在当时的社会条件下，一些教会大学学者就研究社会问题所强调的三个目标：社会化之良好、科学化之社会工作、科学化之社会研究，实际上也是做不到的。但具有积极意义的是，他们能抱着救国救民的理想，不顾艰辛，满怀热情地走上社会，

亲眼目睹了社会的贫困和落后，获得许多感性认识，思想上受到极大震动，写出了不少颇有份量的论文和调查报告，提出了改良社会的方案。他们还十分重视引进西方的有关方法论，运用于中国社会调查研究的实践，这具有积极意义。费孝通教授在评价这些学者的工作时指出："这些工作如果从科学水准上估价也许并不能认为有重要的贡献，但是从中国社会学的发展上去检讨，确可认为是重要的迈进。他们不是单纯把西洋的理论用适当的中国传统观念加以解释，不是专注重于西洋理论的系统介绍，也不是素白的罗列中国的事实，而是企图用西洋所传来的科学方法和已有的社会理论去观察及分析中国现实的社会生活，更进一步想对中国社会怎么会有这样的问题提出解释。他们所提出的解释，因为观察的范围有限，很可能是部分的、片面的，甚至是错误的，但是这不是重要的。重要的是他们能从可以证实的现实生活中去求概然的解释，使我们对中国社会有了去认识的兴趣以及继续研究的基础……"① 显然，这一评价是较为客观的。

（二）教会大学学者对社会服务活动的倡导

教会大学学者在推动社会变迁理论研究的同时，鼓励和支持学生积极参与社会服务活动，从而形成了教会大学的重要办学特色。

燕京大学重视社会服务活动的功能。1920 年，华北五省出现大旱，燕京大学组织演剧队上街募捐以救济灾民，并派人在保定、石家庄等地设立了灾童学校，著名慈善教育家熊希龄称赞燕京大学的这一举动为北京的服务社会者开辟了一个新的纪元。"七·七"事变发生后，燕京大学除在海淀设立救济处为难民服务外，还

---

① 费孝通：《中国社会学的成长》，转引自《燕大文史资料》第二辑，北京大学出版社 1991 年版，第 153 页。

开设了育村等贫民学校。燕京大学十分重视社会服务活动基地的建设。1928年，社会学系利用美国洛克菲勒基金会提供的捐款，在北平附近的清河镇建立了试验区。燕京大学社会学系在试验区内通过拨款，投股和捐款等途径，筹集了一批款项，创办了5个农村信用合作社，向农民发放低息贷款，以解决租地、耕种、婚丧、租房等方面的困难。他们尤其注重发放生产贷款，使农民通过增产增收获得还款能力，这一举措使试验区内的农民在一段时间内免受了高利贷主的盘剥。燕京大学还在试验区内组织农民兴办家庭手工业，生产毛织地毯、土布印花等，为此还专门出资选送两位农民到设在北平的华北工程学校专门学习毛织技术。此外，燕京大学在试验区内还开展了推广良种猪和良种鸡，指导农民对玉米、高粱和小米进行选种，开凿自流井，开办幼稚园、女子手工班、图书馆和阅报室，宣传卫生常识和科学接生等社会服务活动。抗战期间，燕京大学还在成都郊区设立了燕京社会服务站，向农民提供力所能及的服务。

齐鲁大学将社会服务与先进的农业科学知识的推广结合起来。二三十年代，在山东的青州、潍县、周村、龙山等地建立实验站，帮助农民种植品种优良的冬麦、高粱、谷子、烟草、水果等。山东是棉花产区，由于缺乏优良品种影响了产量。齐鲁大学积极在农村推广棉花新品种，办训练班，讲习科学种棉、防病治虫的方法。胶济铁路沿线的农村地区由于采用了他们的新品种和新方法，使每亩棉花增收10%—20%。齐鲁大学还与金陵大学农学院、山东华洋义赈会农场合作，在服务区内推广小麦良种和防治黑穗病的新方法，并选定特约农家作精密观察记录，从而取得经验，作大面积的推广。在推广卫生习惯，防病治病等方面，齐鲁大学也做了许多工作。齐鲁大学医学院的师生经常下乡为农民看病，据统计，1934年有3534人受到治疗。齐大生物系主任温福立，针对山东农村传染病

流行，开展了“以改良肥料为方法，扑灭由粪便传染之疾病”的研究，引起国际社会的注意。此外，齐鲁大学还注重农民教育，在农村组织了各种各样的识字班、平民学校，为农民提供学习的机会。仅在龙山服务区内就设立了 10 所平民学校、3 个妇女识字班、1 个农民补习班，教农民及其子弟识字、珠算、农家记帐法、农业技术等，并设有巡迴书库，到各村巡迴服务，每半月轮流一村，以便农民就近借书。齐鲁大学附设的广智院也积极开展社会服务活动，仅 1930 年，便举办了较大规模的农村事业展览会和卫生展览会，利用各种实物、图片文字和模型宣传农业科学和卫生科学方面的新知识，两个展览会参观人数总计达 12 万余人，收到了较好的效果。抗战期间，齐鲁大学与中华基督教边疆服务部合作，到四川北部松藩、茂县、理县、汶川等县的少数民族群众居住的地区办学校和医疗所，每年暑假组织大学生暑期边疆服务团去那儿为少数民族群众工作。

金陵大学开展社会服务的历史较为悠久。早在 1914 年，该校农科就经常组织学生到乡村、集市、庙会、茶馆举行演讲、展览，宣传农业耕作和经营的科学方法。农科改为农学院后，先后引进和培育改良棉花爱字棉、脱字棉、百万华棉、改良小麦金大 26 号、南宿州 61 号、改良水稻 1386 号，改良玉米南京黄、铭贤金皇后等，并努力在华东、华北的广大农村推广。1930 年 11 月，金陵大学又在安徽和县乌江镇及其周围乡村创办乌江农村推广实验区，从美国引进优良棉种爱字棉，在实验区推广，亩产量平均提高 79—100%。实验区与上海商业储蓄银行及无锡纱厂合作，成立棉花运销合作社，实行棉花种植、轧花、收购、打包、运输、销售一条龙服务，减少了中间环节，使乌江实验区棉农的收入大为提高。抗战期间，金陵大学除了着力救护难民和伤兵外，还根据战时需要，举办各种训练班，以速成的方式培养社会急需的汽车工程等方面的人才。同时，

又在四川的新都、温仁、仁寿建立农业推广实验区，举办了多届中等农村师资轮训班和农业指导人员训练班。值得一提的是，金陵大学十分注意使用现代电教手段开展社会服务。早在20年代，该校就开始利用农业科普电影来配合农业技术的推广，并经常在沪宁、沪杭、津浦铁路沿线的农村放映教育电影。抗战期间与重庆基督教青年会合作，装备了一辆农业教育服务车，沿成渝公路作农事广播宣传讲演，并在成都广播电台举办过为期4个月的农村常识广播。

金陵女子文理学院强调寓学生"厚生"精神的培养于社会服务之中，为社会服务要见诸行动。抗战前，该校在南京设立邻里服务处，并为失学儿童开办小学。1939年，在四川仁寿县设立乡村服务处，下设有妇婴组、幼儿教育组、挑花组、鸡种改良组。每年寒暑假，都组织学生来此实习，增强服务社会的切身体验。1944年秋，又在成都华西坝兴办了儿童福利实验所，开办幼儿班和小学，招收附近摊贩、小商和贫民子女，一律免费。此外，与华西协合大学医学院附设医院合作，举办了"儿童行为指导所"，组织师生对行为异常儿童予以诊治和矫正。据统计，1943年至1946年间，前来诊治的儿童中，达到全愈或显著进步的占88%，进步的占10%。

东吴大学对社会服务工作十分关注，开展了一系列的活动，有的还得到了长期的坚持。1911年，东吴大学师生在苏州创办了专门招收失学儿童的惠寒小学，儿童入学免收一切费用，并供给书籍用品，教员由东吴大学师生义务担任。为了维持学校的运转，师生广泛劝募，筹集办学经费，该校后来发展成为一所完全小学，毕业生中的成绩优秀者可以免试升入东吴大学附中。抗战期间，东吴大学师生为四川省各中小学编写生物学教材，创作标本和仪器，受到冯玉祥、老舍等人的赞扬。东吴大学法学院还利用自身的优势，为社会各界进行法律咨询。

沪江大学开展社会服务活动的历史也很悠久。早在1913年，

便在上海杨树浦区创建了“沪江公社”，下设智育、体育、群育、救济、社会研究等5个部，组织师生为工人区的儿童开设日校，举办职工夜校，建立阅览室，组织妇女识字班。1919年，又开办了为工人服务的医院和诊所，免费为工人施医送药，并进行卫生常识的宣传。这些都在一定程度上改善了所在区域工人的卫生健康状况，提高了工人及其子女的知识水平。经师生不懈努力，沪东公社后来发展成为拥有医院、图书馆、全日制小学、初中、夜校以及托儿所的庞大的社会服务系统，经费来源主要靠募捐。

华西协合大学发挥自身在医学方面的优势，大力开展社会服务活动。该校学生会下设有诊疗室、出诊部、公共卫生宣传队，每周开三次门诊，免费为贫苦病人诊疗；派遣人员为小学生体检、种牛痘；开展卫生宣传活动，对公众卫生、家庭卫生、环境卫生进行指导；举办婴儿健康比赛。该校对社会服务活动实行规范化管理，尤其注重量化。规定凡参加劳动服务团、暑期乡村服务团、合作社等服务性团体的学生，按其所任职务的轻重与参加工作的成绩进行评分：负责人50分、书记40分、成员30分，积分满100分即为一学分。每学期每个学生至少得100分，至多不超过200分，积四年满800分(合8学分)方能毕业。毕业学分不够时可用服务学分补充。该校还将社会服务活动同求实之风的形成联系起来，强调非求实无以言服务，无服务难以体现求实。提出，所培养的学生应到基层和边疆去工作。在这种崇尚服务的校风熏陶下，毕业生大部分到基层和边疆当教师或医生，不少人扎扎实实做出了成绩，赢得了良好的声誉。

福建协和大学对社会服务活动亦很重视。抗战前，在福州市郊的五里亭一带，设立了服务基地，范围包括象园、雁塔、大坂、秀坂、潘村、风坂、紫阳、藕浦等自然村，其服务内容主要有：为农民传授农艺知识，开办养鸡场和养猪场，举办粮食新品种展览，开设保健

班、民众夜校、儿童图书馆等。抗战期间，协和大学迁往闽北山区的邵武，为了帮助当地发展农业，开办了农训班，培训各乡基层农技人员。又附设了高级农业职业学校，在为当地培养农业人才的同时，引进了高脚南特稻种、南丰蜜桔等。协和大学还组织生物系师生对闽北的七台山区和武夷山区进行了考察，提出了保护珍稀动植物的意见。协和大学的青年会在社会服务中扮演了重要的角色，其下属的灵修部、民众服务部、主日学部、会员部、战时服务部、学校部等机构都积极介入社会服务活动，并取得了一定的成效。

福建华南女子文理学院将社会服务视为办学的一大特色，鼓励学生每逢星期日到周围的主日学校担任义务教员，为当地儿童教唱歌曲，讲故事，进行卫生指导，教给手工制作。抗战期间，该校专门设立了“社教推广委员会”，以妇女、儿童为主要服务对象，鼓励和指导学生对于服务事业的研究和选择，加强学生对服务人生的信仰，使之能从实地经验中认识服务的意义和价值。同时，在妇女中扫除文盲，促进健康，形成妇女服务的人生观与宗教信仰。主要内容有：组织师生开设少女识字班、贩童夜校、工童夜校、青年男子失业成人班；开设“家庭妇女进修班”，分烹饪、缝纫、国语、英文、科学、时事、音乐等组，向上层妇女介绍高尚的休闲方法；设立母亲会，组织交流儿童管教护理方面的经验；与基督教所属的医院合办母亲训练班，传授当母亲的常识；开设劳工婴儿园、劳工子女补习班、儿童会、儿童阅览室、儿童营养茶室、儿童健康社；开展儿童健康检查，举办婴儿健康比赛、儿童服装展览与世界儿童生活图片展览；兴办平民妇女福利事业，设立“平民妇女福利社”，供应廉价商品，提供借贷资本，为社员代笔及介绍职业等。学生还普遍参加了救护训练，并分赴各地作抗日救亡宣传。

岭南大学注重结合本地实际开展社会服务活动。针对广东地区每年因谷类、水果、蔬菜遭受病虫害，损失十分巨大的状况，该校

收集整理了各国防治这些病虫害的方法，结合广东的具体情况加以修改，编印成小册子广为散发，指导农民防治，取得了相当成效。30 年代中期，岭南大学又成立了乡村卫生部，为广州市郊的乡民提供卫生服务。其具体做法是：每年春秋两季定期给乡民注射伤寒霍乱预防疫苗及种牛痘；到各村调查孕妇情况，施行产前检查，指导妊娠期卫生；派助产士到各村帮助接生，并进行产后家庭探视；到各村召集妇女开会教授妇婴卫生常识；进行门诊服务，对重病者介绍入博济医院住院治疗。同时，在一些小学和幼儿园开展卫生教育和服务工作。如对儿童进行健康和清洁检查，举办乡村小学教师卫生训练班等。1938 年 10 月，广州遭日军侵占后，岭南大学在一年多的时间里，先后收容了 7 千余名难民，除供给食宿外，还提供了卫生和教育服务。难民区内开设了 3 所医院，办了 1 所拥有 800 余名学生的难童学校以及 1 所拥有 200 余名学生的成人夜校。战争初期，岭南大学医学院还组织高年级学生与广州万国红十字会前方服务团一道赴韶关参加伤兵救护工作。

以上虽仅列举了教会大学开展社会服务活动的简要情况，但这项活动具有普遍性，是大部分教会大学的一项常规工作则是毋庸置疑的。教会大学之所以重视这项活动，与学校的宗教背景有关。其主持人往往从弘扬基督教教义中的牺牲与服务精神出发，鼓励和支持师生参与社会服务活动，以扩大学校和教会的影响。20 年代初，山东的教会人士认为教会布道事业所以萎靡不振者，实因本省生计艰难，凡未受福音之众或趋重于营利一途，而不能与真道接近也。为此，教会所属的齐鲁大学应该责无旁贷地为改变这种状况承担责任，通过使大学成为所在社区的一个组成部分来扩大其有益的影响，成为典型的中国社会服务和高级研究中心，这是齐鲁大学积极开展社会服务活动（尤其是农村社会服务活动）的一个动因。以社会服务活动为工作重心的沪江大学沪东公社也强调，要适

应福音传道日益发展的需要，为大学院和神学院的学生提供从事基督教社会服务的培训。该社在开展社会服务活动的同时，办有假日圣经学校，不失时机地向工人宣传宗教。金陵女子文理学院之所以重视社会服务，与其一贯倡行基督教的"厚生"思想有关。这些，都为教会大学的社会服务活动罩上了一层宗教色彩。还应指出的是，由于旧中国社会环境的局限，这项活动只能在一个有限的范围内进行，影响面不大，仅具有局部改良的效应，难以对社会的整体改革产生作用，更无法对落后的生产力和生产关系形成冲击。

尽管如此，这项活动仍具有不少积极因素。众所周知，旧中国生产力水平低下，人民生活困苦，医疗卫生条件差，社会福利保障工作还处在萌芽阶段。在这种情况下，教会大学师生根据社会和民众的实际需要，参与各种服务活动，有助于增进对现实的了解，认识体力劳动的尊严，以同情的态度为处于社会底层的民众做些力所能及的事，培养了服务和奉献的精神，也加强了教会大学与社会的联系。社会服务活动还促进了教学与研究的发展，一批密切联系实际的课程和研究成果应运而生。燕京大学设立清河试验区后，为适应服务乡村、建设乡村的需要，社会学系和教育系、经济系联合开设了"农村社会学"、"农村经济学"、"农村教育"、"中国农村运动"、"比较农村运动"等课程。雷洁琼、杨开道等知名教授还进行了"农村妇女儿童工作"等方面的研究，取得了一定的成果。

社会服务活动沟通了教会大学与社会的联系，提高了师生对社会变迁问题的认识，拓展了大学的活动空间，扩大了大学的影响，在中国社会变迁史上具有明显的意义。

第七章

教会学校师生的爱国行动与民国时期社会的变迁

已往，在一些研究者中存在着这样的认识，即教会学校是帝国主义侵略中国的工具，是培养洋奴的场所，在严密的思想禁锢下，教会学校的师生中难以产生爱国思想，更别提爱国风潮的出现了。其实，这是一种误解。

还在晚清，面临严重的民族危机，教会学校的师生受到极大的震撼，民族意识和爱国感情开始萌发。在狄考文创办的山东登州文会馆里，不少学生为国势日蹙而担忧，希望能为救国雪耻尽绵薄之力，这在他们撰写的《恢复志》、《得胜歌》、《爱国歌》中充分流露出来。教会学校师生不仅具有爱国热忱，而且还直接介入各种反帝爱国风潮。南京汇文书院的学生积极参加反对沙俄侵占我国东北三省的“拒俄运动”，愤怒声讨沙俄的罪恶行径，并组织起来进行操练，以便上前线与沙俄军队作战。福州英华书院的学生为抗议美国禁用华工，与美国领事馆官员发生冲突，事后院方逼迫学生代表悔过自新，激起学生的愤怒，300余人同时退学。这一时期，师生的爱国行动尚停留在初始阶段，表现为个别学校和部分师生的孤立行动，未能形成全国性的风潮，对社会变迁的作用不明显，但产生了一定的社会震撼。

民国创立后，政治腐败，人民生活困苦，社会长期处于动荡之中。为了反抗恶势力，寻求中华民族的光明未来，数十年间，以青年知识分子为主体的各种爱国风潮此起彼伏，不断涌现，构成了反帝反封建运动的重要组成部分。教会学校的师生也汇入了爱国洪流之中，在某些特定的历史阶段甚至还起了主导作用，以自己的实际行动影响了民国时期的社会变迁，在中华民族的解放史上留下了鲜明的印记。

一、教会学校师生的爱国行动与民国前期社会的变迁

从辛亥革命至1927年国民政府成立的10余年时间属于民国前期，这一时期被视为多事之秋，其间发生了一系列对民国社会变迁具有重大影响的事件，如五四运动、非基督教运动和收回教育权运动等。在这些事件中，教会学校的爱国师生既没有保持缄默，也没有作壁上观，而是积极投身其中，迎接血与火的洗礼。

（一）教会学校师生对五四运动的促进作用

1919年，由于北洋军阀政府的妥协退让，导致我国在巴黎和会上的外交努力遭到失败。消息传来，举国震惊。5月4日，在北京爆发了反帝反封建的爱国民主运动，全国纷纷响应，一部分教会学校师生也冲破层层阻力，义无反顾地投入了运动。

在北京，协和女子大学、协和女医学校、协和看护学校、贝满女校、慕贞中学、培德女校、笃志女校等教会学校的学生，于5月7日午后会同北京女子师范学校、女师附中、中央女校的40余位代表集会，表示坚决声援北京大学学生的爱国行动，通电参加巴黎和会的中国代表，要求他们拒绝在丧权辱国的条约上签字，以“申公道、

抑强权”。同时，吁请全国妇女界同胞勿甘落后，奋起救国。北京汇文学校的学生于“五四”惨案发生后，组织游行，向政府请愿，捐款支持罢工工人。学校的教徒与非教徒都参加了这些活动。教职员和学生代表与其他校保持接触，参加过有关的36次会议。燕京大学亦有部分学生参加这场运动。

在上海，震旦大学院、中法学堂、徐汇公学等天主教会所办学校的学生以及圣约翰大学等新教教会所办学校的学生纷纷走上街头，参加了“三罢”斗争，并发电北京声援五四运动。圣约翰大学的学生组成宣讲团，共分8个队，分赴上海周围各城镇，宣讲外交失败之可痛，号召抵制日货，倡导爱国之真精神。这些举动引起教会方面的恐慌，上述学校的传教士校长纷纷贴出布告，要求学生复课，否则即刻开除出校。学生们不予理睬，结果一部分学生竟遭开除，激起公愤。圣约翰大学附属中学的学生因预定参加5月7日的声援北京学生的国民大会，遂于6日晚在校中提前举行国耻纪念会。该校主任那教（美国人）横加干预，认为“此校系美人所立，华人在此无自由权”，并禁止学生参加国民大会。几经周折，学生始得与会。事后那教继续寻衅，称“汝华人无团结力，汝等关心国事，所为不合”，并将各门上锁，不准学生就寝。5月8日晨，竟将1名学生代表开除，1名学生代表停学，以示惩戒。此事激起学生愤怒，决定全体退学，以抗议那教“妄施压力、蔑视国体”，以及“妨碍学生爱国精神”等行径。[①] 震旦大学院的学生不顾院方反对，参加了5月26日上海各校学生的共同罢课活动。次日，院方强迫学生上课，并调集外国巡捕把守院门，禁止自由出入，165名学生立即声明退学，留下来的不及50人。离校学生发布通启，声明誓以坚持之团体、真

---

① 张允侯、张友坤：《在五四运动爆发的一年里》，武汉出版社1989年版，第35页。

诚之魄力，自卫卫国，生死不渝。由于多数学生投身于反帝爱国运动，上海的教会学校几乎陷于瘫痪。圣约翰大学的校长卜舫济虽然一再声言决不能把圣约翰大学变为学生的政治俱乐部，但面对全校只有 8 个学生坐在教室里的局面，不得不宣布在该校历史上第一次放弃举行毕业典礼。

在南京，金陵大学的学生冲破学校的清规戒律，走出校门参加了南京学界举行的国耻纪念会，听取了陶行知等人所作的“国耻史”的报告。会后前往督军和省长公署请愿，提出五项要求：(1)力争青岛；(2)宣布废除中日密约；(3)尊重我专使在巴黎和会上的地位和尊严；(4)要求维持北京大学及释放被捕学生；(5)敦促南北和会，速行解决各种重大问题。同时，参与筹建了南京学界联合会，金陵大学教师应尚德出任会长。从 5 月 28 日开始，教会学校的学生还参加了南京市学界组织的罢课，并积极参加学生讲演团，到夫子庙一带向市民发表演说。在持续数月的风潮中，仅金陵大学便有 4 名进步学生遭逮捕，还有一些教会学校的学生遭到毒打，身受重伤。

在杭州，之江大学的学生联络杭州各校组织了全市性的学生联合会，除致电北京政府要求立即释放被捕学生外，还举行了爱国示威游行。他们深入工商界，进行抵制日货的宣传。1919 年 6 月 25 日，以之江大学学生为主体创办的《杭州学生联合会报》创刊，提出根据世界潮流，促进知识阶级和劳动阶级的彻底觉悟，进而谋求两个阶级的联系，然后共同破坏黑暗非礼的强权，建设光明合理的社会。之江大学的学生在杭州市的罢课、示威游行等项爱国活动中均起了积极作用。

在长沙，雅礼等学校的学生积极声援北京学生的爱国运动，并参与创办了《新湖南》月刊，表示要铲除“三纲”、“五常”与宗教旧道德，提倡共和时代的新道德；反对重男轻女，提倡生活独立、男女平

权；反对重士轻工，使人知坐食分利之人为可耻；铲除阶级制度，提倡平民教育；灌输医学卫生常识，增进人类幸福；改造万恶渊薮之家族制度，造就有用于国家社会的人材。该刊从第七期起由毛泽东主编，成为继《湘江评论》之后又一份具有广泛社会影响的刊物。

在九江的圣约翰学校、苏州的东吴大学以及广州、福州的一些教会学校里，也出现了因"五四"运动所引发的一系列爱国风潮。

"五四"时期，教会学校师生的爱国行动融入了全国方兴未艾的反帝运动之中，从而获得了较大的活力，其斗争规模之大，卷入人数之多，都是前所未有的，在社会上产生了广泛的影响。教会学校师生通过斗争的考验，提高了自己的民族意识，斗争的结果也迫使教会当局重新调整教会学校的办学方针以及管理方式。

（二）非基督教运动和收回教育权运动中的教会学校师生

从 1922 年起，在中国爆发了长达数年的非基督教运动以及由此而引发的收回教育权运动，这两场运动以爱国、捍卫国家权益及反侵略为主旨，体现了五四精神，被视为五四运动的继续。五四运动时期的一些活跃人物，如蔡元培、陈独秀、李大钊、吴虞、罗章龙等人都成了运动的倡导者和组织者。如果说义和团运动多少带有盲目排外的色彩，那么非基督教运动发展到收回教育权运动时则具有对外来宗教和文化进行理性批判的性质，对现代社会的变迁产生了深刻的影响。

非基督教运动的政治背景和社会背景十分复杂。20 年代初，中外文化的冲突趋于激烈，中国旧有的思想、理论和制度受到冲击，西方的思想文化尤其是宗教文化的影响日益增大，成为社会各界广泛关注的热点问题，国内的许多知名学者以及当时正在中国进行巡回讲演的美国学者杜威和英国学者罗素都对宗教持否定态度。与此同时，一些教会人士为对付在中国人民中存在的反帝反教情绪，主张世界基督教学生运动的大联合，决定于 1922 年 4 月 22

日在北京清华学校召开世界基督教学生同盟大会第11届年会。消息传出后，东道主清华学校的非基督徒学生首先起而反对，并发表了“非基督教学生同盟宣言”，上海、广州等地纷纷通电表示声援，一场对宗教的批判便演变成为反对基督教的运动。从表面上看，反对基督教最强烈的是“非宗教大同盟”，而在其背后起实际作用的是共产党、国民党和国家主义的团体。尽管在这场运动中，科学思潮和社会主义思潮有着一定的影响，但民族主义的影响则是一以贯之的。运动初期，教会学校的学生大多保持缄默，随着事态的发展，一些进步师生便明显地在言论和行动上侧向于非基督教运动。

如果说非基督运动较多地强调了教育与宗教的脱离，随后发生的收回教育权运动则侧重于国家教育主权的收回，两个运动具有紧密联系，都以反对帝国主义侵略为目的。非基督教运动主要由中国知识分子的各种政治团体起主导作用，教会学校师生的作用并不明显。到了收回教育权运动时期，在急风暴雨的形势中，教会学校的师生一跃而起，脱颖而出，成为运动的前驱力量。1924年4月，英国圣公会在广州主办的圣三一学校的学生要求实现自治，遭到校方的拒绝。英籍校长威胁说，圣三一是英国人的学校，有英国领事馆在广州，断不能徇你们的情，任从你们中国人的自由。学生在忍无可忍的情况下，决定罢工并发表宣言：“我们　　圣三一同学，谨以最诚恳的态度，忠忠实实的报告我们所受的种种可怜的压迫与痛苦于亲爱的全国同学，尤其是同受煎熬于外国人所办的学校的同学，以至于全国同胞，使明白帝国主义者对中国人的苛待，帝国主义者侵略中国教育的可痛，与在外国人所办的学校学生底可怜，而起来援助我们，并且反对那‘奴隶式’的教育，反对帝国主义者的压迫与侵略”①。紧接着，广州圣心等教会学校的学生也举

① 《响导》周报第62期，1924年4月23日。

行了罢课斗争，要求收回教育权。此后，广东成立了有教会学校学生参与的"收回教育权运动委员会"，发表四项主张：(一)所有外人在华所办学校，须经中国政府注册核准。(二)所有课程及编制，须经中国教育机关支配及取缔。(三)不许在课程上正式教授宗教，也不许强迫学生赴礼拜堂念圣经。(四)不许压迫学生，剥夺学生之集会结社、言论出版等自由。① 由广东教会学校肇其端的收回教育权运动震动了全国，各地教会学校陆续出现了学生为维护国家教育主权而愤然退学的风潮。由英国公谊会主办的重庆广益中学学生发表宣言揭露了教会教育的弊端，并表示"我们现在愿作重庆收回教育权运动的前驱，排斥文化侵略的初步，不达目的，誓死不止"。② 长沙雅各中学学生在退学宣言中表示"教育者文化之中心，国民之命脉也。教育权丧失，是自灭其文化，自摧害其国民，其关系岂浅鲜哉！苟我国再事容忍，数千年国粹将尽于斯矣。为今之计，亟应步土耳其之后尘，毅然将外人所办之学校取消，以统一民族教育"。③ 这一时期，全国的许多大中城市纷纷举行游行、示威和罢课等活动，各新闻媒体、政治派别也都表示支持教会学校学生的爱国行动。廖仲凯在广州接见学生，赞扬了学生的斗争精神。教育团体以各种形式向政府施加压力，要求收回教育权并制订出教会学校立案注册条例，对之实行统一管理。基督教会内部的一些先觉者如刘廷芳等都对学生的举动表示理解和支持，认为凡是中国国民都不能否认收回教育权的合理性。

---

① 《响导》周报第72期，1924年7月2日。
② 《教育杂志》第17卷第1号，1925年1月。
③ 《教育杂志》第17卷第2号，1925年2月。

五卅以前教会学校风潮状况①

省别	校名	主办人国籍	风潮原因	风潮情形	时期
广东	广州圣三一学校	英	当局禁止举行五九国耻纪念	罢课	十三年五月
	广州圣心学校	法	同上	同上	同上
江苏	徐州培心学校	未详	校长殴辱学生	同上	同上
	南京明德女校	未详	当局禁止参加五九游行	一部分学生退学	同上
福建	福州协和中学	未详	同上	全体退学	同上
河南	开封济汴中学	美	各门学科付缺如，独重视圣经，中学二年免中文，学生质问被辱	殴校长全体学生出校	十三年十一月
四川	重庆广益中学	未详	特重圣经，不重他科	18 班全体 45 人退学	同上
湖南	长沙雅礼大学	美	要求向政府立案	罢课后退学	十三年十一月
	长沙雅各中学	美	同上	同上	同上
	长沙成智学校	美	同上	同上	同上
	长沙遵道学校	美	同上	同上	同上
	湘潭益智中学	美	同上	同上	同上

1925 年 5 月 30 日，上海学生和市民举行反帝游行，租界巡捕悍然开枪镇压，酿成“五卅”惨案，在短时期内全国再次迅速掀起反帝爱国运动。各地教会学校的学生在普遍参加这场运动的同时，为反对帝国主义的奴化教育，纷纷罢课退学，从而将收回教育权运动推向了一个新的高潮，上海、北京、广州、苏州等地尤为突出。

上海圣约翰大学的学生于 6 月 3 日在校内悬挂半旗，为五卅惨案中的死难同胞致哀。校长卜舫济趁学生在礼堂开会之际，突然

① 舒新城：《收回教育权运动》，上海中华书局 1927 年版，第 81 82 页。

跑到操场上将旗帜取下撕毁，学生发现后另取一面旗子准备升上旗杆，但又被卜舫济夺下。学生们忍无可忍，随即决定永远脱离该校。当天下午，数百名学生和一部分教师毅然离开了圣约翰大学，在各界的协助和支持下，重新组成光华大学。卜舫济无可奈何地哀叹：这是一个严重的挫折，是一个悲剧。上海的另一所教会学校——清心中学的学生为反对校方干涉爱国运动及强迫学生参加宗教活动，也愤而退学。

五卅惨案发生的消息传到北京，燕京大学的学生迅速发表抗议宣言，与北大学生一起组织沪案后援会，并派代表前往上海，声援上海工人和学生的反帝爱国运动。6 月 4 日，燕京大学的学生加入了北京大中专学校的罢课和游行示威活动，男女学生组成讲演团走上街头，深入到商店、戏院进行宣传和募捐，并组织自行车队到通县一带向农民揭露帝国主义屠杀中国人民的罪行。笃志女校、慕贞女校、萃贞女校、萃文学校、崇德学校、培英学校等教会学校的学生除参加声援活动外，还与学校主持人发生严重冲突，多数学生愤而退学。在英国教会办的崇德、笃志、萃文、萃贞等校，反帝气氛浓烈。崇德中学的学生在校墙上写上“不上英国人设立的学校”的大幅标语，大部分学生退学或转入其他学校，这所原有 200 余名学生的学校，到九月份重新开学时，仅剩下不足百人。萃文中学和萃贞中学因学生出走等原因而被迫停办。

广州教会学校的学生也介入了爱国风潮之中。培正学校、培英学校、圣心学校的学生积极参加示威游行，平日极少参加社会活动的岭南大学学生也参加了示威活动，被舆论界称作是广州教会学生参加反对帝国主义运动的第一次。岭南大学的一部分学生在广州沙基示威游行时遭外国军警开枪扫射，死伤数人，激起学生的愤怒，纷纷起来组织爱国会等团体，将反帝爱国运动推向了新的高潮。

五卅惨案发生后，金陵大学的《金陵光》第15卷第1期发表了《本校沪案后援运动纪事》一文，介绍了该校学生对上海工人的声援，抒发了对外国巡捕枪杀工人的愤怒心情。文中还披露，在这场运动中，该校的美国教员对工人表示了强烈的同情。包文校长还致信学校的沪案后援委员会，对学生的爱国举动表示理解和支持。

苏州东吴大学的学生历来就有爱国的传统，五卅惨案发生后，以该校学生为主体，联合了全市13所学校的学生举行集会，邀请上海学生会代表报告目睹之惨状，随后纷纷发表通电宣言，表示誓雪其耻。他们举行了多次全市性的示威游行，沿途不断演讲募捐，将所得捐款全数送给上海死难者家属。据统计，自6月6日至6月20日止，共捐款1万7千3百余元，不但从经济上支持了上海的反帝斗争，而且在政治上也扩大了五卅运动的影响。东吴大学法科的学生深入现场和医院调查，写成《五卅惨案受伤调查表》、《五卅惨案死亡调查表》，并在调查检验、取证的基础上完成了《"五卅"血案实录》一书的编辑工作。该书除文字纪录外，还有巡捕开枪及死伤者的照片等，并附有中外证人所写的证词。该书认为，"五卅惨案"是英、日帝国主义一手造成的，不是偶然的，更不是法律的，完全是政治的，所以解决之道不在法律而在政治。书出版后受到社会的广泛重视。东吴大学法科学生会还聘请本校教授和上海著名律师一道，组成义务律师委员会，为被捕的工人和学生辩护，为他们的最终获释创造条件。

这一时期的退学风潮几乎席卷全国各地的教会学校。湖北武昌的文华书院、文华中学，汉口的博文书院、圣约翰学校、圣约瑟女校、三一学校等教会学校的学生因学校当局禁止他们参加声援上海工人和学生的爱国行动而先后宣布退学。福州的英华书院以及协和、三一、培元、三育、进德等校，开封的圣安德烈、济汴、培文、华美（女校）、施育（女校）、圣玛利（女校）等校，南昌的宏道、豫章、葆

灵等校，九江的南伟烈、儒厉等校以及长沙的雅礼大学也都发生了退学事件，有的学校是一部分退学，有的则是全部退学。

五卅以后教会学校风潮状况①

省别	校　　名	主办人国籍	风潮原因	风潮情形	时期
江苏	上海圣约翰大学	美	校长毁中国国旗	大学中学学生全体退出组织光华大学	十四年六月
	上海清心中学	英	学生反对学校干涉爱国运动及祷告与查经	退学	同上
广东	广州圣心学校	法	因五卅案愤而退学	除教徒及教职员子弟外均退学转入广州执信学校等	同上
	广州中法学校	法	同上	全体退学	同上
	广州圣三一学校	英	同上	大多数退出	十四年九月
	广州三育学校	未详	反对圣经为正课及查经祈祷	无结果	同上
北京	笃志女校	英	校长禁学生参加五卅案运动	全体退学	十四年六月
	慕贞女校	美	同上	同上	同上
	莘贞女校	英	校长禁学生参加北京沪案后援会	同上	同上
	萃文学校	英	校长禁学生参加五卅案运动	同上	同上
	崇德学校	英	学校禁学生参加爱国运动	同上	同上
	培英学校	英	同上	同上	同上
湖北	武昌文华书院(华中大学)	美	学校禁学生参加爱国运动	退学200余人	十四年六月
	武昌文华中学	美	同上	退学100余人	同上

① 舒新城：《收回教育权运动》，上海中华书局1927年版，第82—86页。

省别	校　　名	主办人国籍	风潮原因	风潮情形	时期
湖北	汉口博文学院	美	学校禁学生参加爱国运动	退学100余人	十四年六月
	汉口圣约翰学校	美	同上	退学80余人	同上
	汉口圣约瑟女校	未详	同上	一部分退学	同上
	汉口博文书院	未详	同上	-部分退学	同上
	汉口博学书院	未详	同上	退学后组织教会学生退学委员会为永久反基督教团体	同上
	汉口三一学校	未详	同上	同上	同上
	武昌三一学校	未详	同上	退学100余人	同上
福建	福州英华书院	英	因五卅案愤而退学	大部分退学	十四年九月
	协和学校	未详	同上	一部分退学	同上
	三一学校	未详	同上	同上	同上
	培元学校	未详	同上	同上	同上
	三育学校	未详	同上	同上	同上
	进德学校	未详	同上	同上	同上
河南	开封圣安得烈学校	英	因五卅案自动退学	全体退学	十四年六月
	开封济汴学校	美	同上	同上	同上
	开封培文学校	英	同上	同上	同上
	开封华美女校	英	同上	同上	同上
	开封施育女校	英	同上	同上	同上
	开封圣玛利女校	英	同上	同上	同上
	卫辉牧野中学	英	同上	同上	同上

省别	校　　名	主办人国籍	风潮原因	风潮情形	时期
江西	南昌宏道学校	未详	因五卅案后受学生联合会之劝告	一部分退学	十四年九月
	南昌豫章学校	未详	同上	同上	同上
	南昌葆灵学校	未详	同上	同上	同上
	九江南伟烈学校	未详	同上	同上	同上
	九江圣约翰学校	未详	同上	同上	同上
	九江安得烈学校	未详	同上	同上	同上
	九江儒厉学校	未详	同上	同上	同上
湖南	长沙雅礼大学	美	因五卅案自动退学	退学 40 余人	十四年六月
	益阳信义中学	挪威	同上	退学 80 余人	同上
	岳州务本大学	未详	同上	同上	同上

舒新城先生认为,“教会学校发生风潮的时期以每年五六月为最多,其原因可分为四项:(1)学校当局禁阻学生参加爱国运动;(2)学生反对以圣经为正课及祈祷礼拜;(3)学校未向政府立案;(4)校长殴辱学生。发生风潮之五十余校以英美两国人主办者为最多,由此可窥知两国在中国教育上之势力。至此五十余校均为大学及中学,小学无有,亦系一可注意之问题”。① 如果往深层次探讨引发教会学校危机的主客观原因,孟禄博士的意见值得重视。他经过调查研究,归结了以下九个方面的原因:1. 教会学校或多或少与中国当前社会运动脱节。 2. 中国教育当局害怕外国学校体系可能成为他们无法控制的“专擅主权”(imperium in inperio)。3. 理性主义

① 舒新城:《收回教育权运动》,上海中华书局 1927 年版,第 86 页。

新思潮的发展。4. 基督教精神与通商口岸"基督教文明"之间的反差。5. 国民革命反对不平等教育及不公平待遇，基督教教育常被等同于帝国主义。6. 教会场所常被视为享有特权与保护的租界。7. 中国教育界对宗教自由的见解迥然不同于基督教教育家。8. 中国人担任(学校)重要职务的屡遭拒绝所引起的反感。9. 对盎格鲁·萨克逊(Anglo－Saxon)"主宰一切"(Master－fulness)的愤恨。"孟禄的分析虽不周延，但大体上还属客观事实。"①

在非基督教运动和收回教育权运动中，教会学校的师生对当时的社会变迁起了哪些作用呢？笔者认为主要表现在部分地区的一些学校确实收回了教育权，对以后国民政府要求教会学校注册立案，接受中国当局管理和监督也都有积极意义。在非基督教运动时期，一些人言词激烈，对基督教攻击很多，认为宗教在现代社会已无存在之必要，完全可以以科学、道德、艺术来取而代之，并把动员群众消灭宗教作为一项迫切任务。"可以说，当时大多数人对宗教的认识还停留在 18 世纪欧洲唯物主义的水平，以激进的资产阶级观点来批判宗教。"② 在收回教育权运动的后期，许多社会人士和教会学校的师生已从单纯的罢课、退学及情绪化的反对基督教教育，转为明确提出收回教育权的主张，在行动上也更具理性化色彩。于是，非基督教运动便合乎逻辑地演进和发展为收回教育权运动。这时，无论是国家主义者，还是民主主义者、共产主义者、正直的基督徒，都在"收回教育主权"这一旗帜下统一起来了，并以政治斗争的方式取代了已往使用的学术讨论和科学论证的方法。广州岭南大学学生总会率先向学校当局建议进行改组，经各方会商，于

---

① 章开沅：《教会大学与 20 世纪 20 年代的中国政治》，见顾学稼等编：《中国教会大学史论丛》，成都科技大学出版社 1994 年版，第 3—4 页。

② 罗伟虹：《评"非基督教"运动》，《上海社会科学院学术季刊》，1991 年第 1 期。

1927年2月议定将校董事会由纽约迁入中国，校长由中国人担任。同年7月，经广东革命政府批准，学校收归中国人自办，并正式更名为私立岭南大学。1927年春天，杭州的之江大学、福州的协和大学和上海圣约翰大学的一些基督徒教师先后以各种方式提出应将教会学校交由中国人自己办理，应向中国政府注册。南京金陵女大的学生们通过教授会，提出改变宗教课程的要求。一些基督教的知名人士也主张顺应时势对教会学校进行改良。刘湛恩在于五卅惨案发生后撰写的《五卅惨案与教会学校》一文中提出，五卅惨案对教会学校有绝大的影响，今后教会学校要谋积极的改良。具体而言，校长教职员及董事等要多聘任中国人；多注重中国文化，不可偏重英文；废除强迫式的宗教教育，而注意于基督化的人格修养；向政府注册立案。他认为"教会学校诚然是西人捐的钱，却绝不是西人教职员的私产！西人捐钱，是捐给上帝，发展中国教会的，所以彻底讲起来，教会学校是一般上帝的信徒底公产，其主权亦在于华信徒"。由此，他要求中国的教职员"不可把教会学校视为越人肥瘠，作漠不相关的态度。还当引为己任，以改良教会学校为天职……"。①

在收回教育权运动的强大声浪中，教会学校本身也在不断发生着变化。中华基督教教育会在1926年年会上通过了"教会大学注重国文"等一系列决定。1927年，又表示要"将学校逐渐交中国人管理。"同年，基督教大学中国行政人员委员会也通过了"关于中西教职员平等待遇"等决定，愿向中国政府注册。与此同时，中国政府颁布了外人学校注册立案条例，开始从实际上收回教育权。从1927年起，东吴大学等14所教会大学及一批中小学向中国政府

① 刘湛恩：《五卅惨案与教会学校》，《教育季刊》第一卷第三期1925年10月，中华基督教教育会主办。

登记立案；董事长、校长也大都改为由中国人担任，中国教师比例不断上升，宗教系和神学科被取消，宗教课由必修改为选修，宗教活动由一律参加改为自愿参加。在这一过程中，教会学校的爱国师生既坚持了反对宗教奴化教育的立场，又不盲目排外，与“一律取缔，尽数关闭一切教会学校”的封闭性主张形成明显区别。由此，“庚子之役”的悲剧得以避免，五四的爱国和科学的精神得到体现，表明了中国社会与教会人士两方面的进步，以及相互宽容心理的增强。收回教育权后，教会学校原有的传教与教育两位一体的体制得以改变，不再以传播福音为主要使命，而是通过具体的较高质量的人才培养活动来发挥自己的影响。对基督教会本身而言，就像一些教中人士所看到的，在经历了阵痛之后，开始一掴一掌血，一棒一条痕地创造自己的新生命，坚定地走本土化和世俗化的道路，从而迎来了自己的黎明期。这些变化，对于教会和教会学校的发展，对于整个社会的变迁都是有益的。

二、教会学校师生的爱国行动与抗战时期社会的变迁

抗战时期，社会变迁急剧加速，在民族和个人面临生死存亡的紧要关头，教会学校的师生又一次奋起，表现出强烈的爱国情感。

“九一八”事变后，日本帝国主义不断扩大对华侵略，中华民族的危机日益深重，全国各地要求抗日的呼声不断高涨，抗日救亡运动广泛而迅速地开展，教会学校的师生在其中发挥了积极作用。

在南京，金陵大学学生率先发出通电，谴责日本的侵略罪行，要求政府出兵抗日。1931 年 12 月，南京一些教会学校的学生和中央大学等校的学生一道，参加了抗日示威游行，途经珍珠桥畔时，

遭到军警的镇压，酿成珍珠桥惨案。1934 年秋天，与金陵大学毗邻的日本领事馆树起了一根高大的旗杆，上面悬挂着太阳旗，金陵大学的学生怒不可遏，迅速组织全校捐款，修建了较之更高的旗杆，树起中国国旗，大长了中国人的志气。

在北平，燕京大学成立了学生抗日会，表示誓将热血献给危急的祖国。汇文学校的进步学生组成抗日会，到通县、大兴、南口、延庆等地宣传抗日，并为在前线作战的二十九军募集背心、钢盔、大刀、防毒面具。北平育英学校的学生会成立了抗日委员会，为前线将士募捐，又和贝满学校的学生一起举行音乐会慰劳伤兵。1935 年 12 月，在“华北之大，摆不下一张平静的书桌”的严重局势面前，燕京大学和北京大学等校学生一道举行了声势浩大的示威游行，控诉日军在东北的暴行，谴责当局的不抵抗政策，反对成立投降日本的“冀察政务委员会”，反对搞所谓“华北政权特殊化”。军警残酷镇压，不少学生受伤或被捕。

在上海，沪江大学等教会学校的学生同上海 30 余所高等院校的学生代表组织了上海抗日救国会，致电国民政府要求抗日，并组织小组到农村进行宣传，帮助当地建立救国会。

浙江之江大学的学生会同浙江大学、西湖艺术专科学校的 1,400名学生于 1931 年 11 月 22 日赴南京，要求政府立即对日宣战，提供武器，由学生组织义勇军，开赴前线。返回杭州后，还进行了历时三个月的罢课。

这一时期，在武汉、成都、开封、福州等教会学校比较集中的地方，教会学校师生纷纷投入当地的抗日救亡运动，并扮演了重要的角色。

1937 年的七七事变以后，中国进入了全面抗战阶段。战争初期，随着日军的步步进逼，大批国土沦陷。除一部分教会学校留在沦陷区继续办学外，相当一部分教会学校为躲避战火辗转迁移，有

的学校甚至一迁再迁(仅东吴大学便迁了 4 次),行程一般都在数千里,学校图书仪器损失惨重。在艰苦的战时环境中,师生发扬爱国精神,同仇敌忾,坚持抗战事业,受到各界人士的好评。

(一)揭露汉奸、投降派及置国难于不顾的人士的丑恶嘴脸,表达抗战到底的决心

抗战初期,国民党副总裁汪精卫从重庆出走,卖身投靠日本帝国主义。消息传出,各界一致声讨。协和大学全体学生致电国民政府指出:“查抗战到底,为我坚同金石之国策。汪逆精卫,叛党卖国,甘作敌人爪牙,近更制造伪中央组织,罪大恶极。生等志切除奸,誓在我政府领导之下,灭此叛徒,尚希全国一切申讨,共伸正义;谨电布闻,伏乞察鉴”[①] 对于汪精卫的卖国理论,师生们还进行了猛烈的抨击。针对汪精卫打着“和平、奋斗、救中国”的旗号,实行投降卖国的行径,协和大学学生自治会主办的《协大周刊》发表傅子的文章《再斥汪精卫的狂妄》予以驳斥。文章指出:“我们知道,当总理要永别我们的时候,曾发出一种最后挣扎的呼声说:‘和平、奋斗,救中国!’今日当中国展开伟大的民族斗争的时候,无耻的汉奸,也鹦鹉学话似地说:‘和平、奋斗、救中国。’要知道总理的和平是救中国的和平,奋斗的和平。可是汉奸们其所以大谈和平,实出于恐怕中国真的得到光荣的和平。于是反对国共合作,分裂全国的统一,主张拒绝真正爱好和平的国家,如苏联与其他民主国的援助,投向德意,做法西斯强盗的附庸和尾巴;侮蔑游击战略及焦土政策,主张放弃功亏一篑的抗战,接纳近卫声明,建立所谓‘东亚新秩序’,这便是失败主义者的短视政策,汉奸出卖国家主权,出卖民族利益,出卖四万万同胞人格的阴谋。”[②]《协大周刊》第三卷第八期还发表

---

① 《协大周刊》第六卷第六、七期第 14 页,1939 年 11 月 20 日。

② 傅子:《再斥汪精卫的狂妄》,《协大周刊》第五卷第三期,1939 年 4 月 17 日。

了甫付的《民国二十八年的民族礼物》一文，对汪精卫被国民党开除党籍和张国焘被共产党开除党籍作了对比，认为这两件事情的发生，其背景和原因虽然不尽相同，但是在表示整个民族抗战决心的立场上，的确是异曲同工的。“汪精卫以明目张胆的主张妥协而被开除，而张国焘亦以破坏抗日民族统一阵线而被开除。一般地说来，两个人都等于受敌人的收买，破坏了抗战的阵线了。”“这一举动给国际人士和国内民众一个鲜明的表示，即：‘决心抗战’。从此妥协的言论永不会再有，中华民族无阻地向光明胜利的大道迈步前进。”[1] 此后，事态的发展并没有像作者所预示的那样“从此妥协的言论永不会再有”，恰恰相反，在整个抗战期间，统治集团内部的对日妥协言论时时甚嚣尘上，但从上述近乎乐观的文字中，我们可以感觉到教会学校师生对汉奸的唾弃和对抗战前途的信心。对知识界中的一些有影响人物的投降卖国行径，师生表示了极大的愤慨。协和大学教授黄玉树指出，王克敏以冀察政委会秘书而成为叛国的罪魁；黄秋岳以当代诗人的资格而成为通敌卖国的间谍；文坛健将周作人甘心附敌，贻士林莫大之羞。此外，梁鸿志、汤尔和等人也都是学术界的名人，却丧心病狂，投靠日本帝国主义，成为民族的心腹之患。由此，感叹在知识界中洁身自爱者固不乏人，而利欲熏心者亦属不少，这些人受的教育越多，越不知人世间有羞耻事。金陵大学学生会也发表宣言，表示“朝着民主国家胜利的方向，我们要迎头赶上，把力量集中起来，贡献给祖国，贡献给人民，要打击那些反民主的法西斯强盗，要摧毁那些躲在抗战阵营里为非作歹者的迷梦，要揭穿所有高举抗战盾牌，而浪费抗战力量，危害抗战

---

① 甫付：《民国二十八年的民族礼物》，《协大周刊》第三卷第八期，1939年1月9日。

胜利的阴谋”。①

教会学校师生对抗战初期国民党军队未经抵抗即丢失大片土地，仓皇逃窜，南京、上海、武汉等大城市相继落入敌手的事实十分痛心，部分守军在日本侵略军面前所表现的张皇失措更使他们感到不满。1938 年 5 月，厦门守军不战而退，转眼间该市沦人敌手，20 万民众在敌人铁蹄下感觉亡乡之痛。协和大学的一位作者认为，厦门抗战失败的原因首先在于“守土的军队未能尽量发挥战斗威力，领导民众继续作战，完成守土责任。回想当时登陆敌军，人数不及三千，以我配备兵力，尽够与之周旋到底，不意仅数十小时的接触，守军即先退却，只留少数壮丁，孤军作战。似此任务未完，放弃职守，使敌人以轻微之力，坐获要地，在我足以阻挠意志，敌人增加战斗之心，这种错误殊有纠正必要”。作者还指出，与守军的不抵抗形成鲜明对比的是厦门民众奋起自卫，其英勇壮烈，实足惊天地而泣鬼神，令人崇仰。当守军退走后，“一部分英勇壮丁，犹以不屈不挠之精神，据守普陀山头，准备流下最后一滴血，与敌人抵抗到底。后来虽因弹尽粮绝，尽作壮烈牺牲，然使中华民族之浩然正气，长久磅礴于孤岛之上，为整个福建民众表现了中华民族崇高的人格”。② 并认为，从这不可侮的民众力量中，也使人们对抗战的前途增加了无限的信心。最后作者强调，敌人现在已经进人了我们的门户，扼住了我们的咽喉，切肤之痛便在眉睫，希望有关方面以此次厦门失陷为血的教训，洗心革面，重新振作，以赴大难。

日本偷袭珍珠港后，教会学校的不少师生都表示拥护国民政府主席林森提出的对日、德、意三国宣战的决定。华南女子文理学

---

① 南京大学高教所编:《金陵大学史料集》，南京大学出版社 1989 年版，第 322 页。

② 珊《厦门失陷的教训》,《协大周刊》第一卷第三期，1938 年 7 月 4 日。

院的一位教授认为，我们的国家从此以后得与世界民主国家，用最鲜明的旗帜，以正义的公理重建将来和平，来和以扰乱世界和平，侵害别族生存为目的之轴心国家作一决战。他引用古语“师直为壮曲为老”，“两军相遇，长者胜矣”，指出“我们这回抗战无论从哪一方面说，都是直在我，曲在敌人，所以我们理直气壮，愈战愈强。敌人则一鼓作气，再而衰，三而竭。厌战空气，弥漫全国，并且布满于各战区。还有一层，敌人处于侵略地位，处处是生路，唯有侵略，是自寻死路。我们处于被侵略的地位，处处是死路，唯有努力抗战，才可以找出生路。这是两军观念和环境的不同，同时也是两军哀乐的分别。所以敌人在我国侵略，弄了四年多，经过我们多少次的歼灭战、消耗战，愈陷于泥足不能自拔的地位”。[①] 这一见解符合当时敌我双方的实际状况，也表明了教会学校师生不甘做亡国奴，决心抗战到底的气概。

抗战期间，一方面是到处在流血，无助的民众饱受战乱之苦，在辗转迁徙，在死亡线上挣扎。另一方面，在大后方的许多城市里，在孤岛上海及香港等地，富人仍在纸醉金迷中过着醉生梦死的奢侈生活。对此，教会学校师生进行了揭露与抨击。一位教授指出，广州、汉口失陷前夕，这些地方的达官贵人在准备向后方逃难时，纷纷忙着向各大百货公司大批购备洋烟、洋酒、化妆品、布疋、五金杂器，以及其他内地不易购买的东西。由汉口上行的轮船，箱笼山积阻碍交通。汉口有一家百货公司，一天卖到 50 余万元，真是空前未有的纪录。这充分说明了他们到内地去，绝不会卧薪尝胆，而是因广州、汉口为敌所迫，无法享用，只得移到内地。“自从这一批高等难民到内地后，为内地带到了许多精美的物事，各种各色的享乐，奢侈的风气，糜烂的生活，倒把本过着卧薪尝胆生活的勤俭老

---

① 《华南学院校刊》第 6、7 期合刊，1941 年 12 月 30 日出版。

实的内地居民，引上揣摩仿效的路。虽说繁荣内地是好事，但这样的繁荣，我们却不敢恭维了。”① 法国《新欧罗巴》杂志记者李蒙氏曾指出：“在广州失陷二周后，我们到了香港，一般中国人士把大量的金钱，花在舞场酒楼和高等旅舍里，这种反常的情形，只有‘可怕’二字才能勉强形容出来。”针对这段话，协和大学的陈兴乐教授认为，岂止是“可怕”，更确切地说是一种“罪恶”。② 从而揭露了许多达官贵人置国难于不顾，仍然追求享受，有的甚至大发国难财的事实。他们对国民性中这可悲可叹一面的深层反思，在中华民族面临生死存亡的紧要关头，具有积极意义。

由于教会学校受外国教会资助，具有自己的管理体系和经费来源，较之公立学校和其他私立大学独立性强，校内环境相对比较宽松。在抗战时期全民一致对外的氛围中，当局的思想禁锢相对少些，这使得师生言论比较大胆，对各种破坏抗战事业的人和事的指斥较为深刻。

（二）明确自己肩负的使命，不做特殊阶层，走出象牙之塔，投入全民抗战的洪流

教会学校的教师待遇优厚，生活安定，平日颇有一种贵族气味。学生大多为富家子弟，多数人经济较为宽裕，衣食无虞。“七七”事变刚爆发时，一些远离前线的学校师生依然能够过着平静的生活。一位协和大学的学生写道：“芦沟桥离我们还远，英国文学史、西方哲学史，……上课时间半点不变动。教授照样讲，学生照样写。背后是鼓山，面前是闽水，太阳刚厌倦地接近远处的山巅，江水映上了彩霞。站在校园的门口，听听松涛，看看跃过眼前的鱼船、舢

---

① 林希谦：《卧薪尝胆》，《协大周刊》第三卷第三期，1938 年 12 月 5 日。

② 陈秀夔：《愿商人以“商业道德”为新年决心》，《协大周刊》第七卷第五期，1940 年 1 月 1 日。

船、汽轮，这自然环境是较为动人的。”① 随着强敌的迫近，这种宁静便很快被打破了，学校被迫内迁，师生自然不可能完全过着象战前那样的生活，但新的校址远离战区，环境相对安定。协和大学战时内迁邵武，这是一座古城，一位学生认为，在这古城里，若不是高悬在图书馆的地图和那隔夜到达的报纸，万重青山很容易使人们忘却了“破碎山河”的血迹，也容易闭塞了人们的一双耳筒，听不到千百万在生死线上挣扎着的呼声。一位教授曾对学生说：“我们在协大求学与抗战是否有关系？这个问题的答案，要看我们去协大求学的目的在哪里。是要避免兵役么？是要靠高等教育来提高个人的地位么？或是觉得报效国家心有余而力不足，所以要到这里来预备呢？”② 对此，学生们认为，“我们虽然由充满着火药味的沿海迁到溢布着和平气氛的内地，但我们并不‘依然如故’，一丝一毫地原封不动；我们过去那种处在闽水之滨，鼓山之麓的舒畅快乐的生活已放弃了！那种躲在白云深处作研究工夫的教育方式也推翻了！甚至于那种呆板的，虚伪的军事训练也根本改掉了！我们代之以刻苦耐劳的精神，代之以自动的、适合现实需求的教育方式，代之以高度的实际的军事训练”！③ 多数教会学校的学生都懂得，世界上没有了国家是不可能受到自由教育的。在抗战的炮火声中接受教育的人们，应珍惜来之不易的学习机会，为民族的生存承担起特殊的任务。“垂危的祖国，需要我们抢救，无理的敌人，更需要我们予以痛快的打击，我们此刻不能希望有地方再逃，我们应在大时代中，尽些我们所应尽的责任，这是我们的使命，也是我们的愿望

---

① 叶明勋：《两年编者生活之自白》，《协大周刊》第七卷第七、八期，1940 年 1 月 15 日。

② 王调馨：《三十年度开学与抗战》，《协大校友》第 22 号，1941 年 9 月 15 日。

③ 陈长城：《协大学生在邵武》《协大周刊》第 一卷第四期，1938 年 7 月 11 日。

……"①还有的人认为,只有健全的后方,才有健全的前方。青年学生应该进行切实的反省,改变自己的生活情绪,清除紊乱、消沉、萎靡的气氛,不做特殊阶层,深入民众之中,开展宣传和发动工作。

许多师生一改以往两耳不闻窗外事的状况,作风由贵族化向平民化方向转变,社会责任感明显加强。1942 年 3 月 15 日出版的第 9 期《华南学院校刊》发表《于抗战第五周年中纪念三八节》一文,指出:"在这胜利将要来临的抗战第五周年中,我们纪念'三八'节,是比前此更兴奋,更有意义。自从世界大战爆发后,全世界的人类更明显地站在两个绝对相反的阵线上——侵略者与反侵略者,破坏世界人类和平者与争取世界和平者。我们中国的抗战是领导着这神圣的世界和平战,我国的胜负是决定世界整个的局势,这责任是重大的,需要我们全力的奋斗。""纪念三八节,除用仪式外,我们要实际工作。我们应当努力各种对抗战有利的工作,直接或间接参加抗战,从军、救护、慰劳、宣传等工作,更要从事生产事业,增加后方生产,加强抗战的力量。"② 当时,在华南女子文理学院中,盛行着这样一些口号:"左手执笔杆,右手执枪杆。""在教室里必须尽量流脑汁,在操场时必须尽量流汗液,在沙场时必须尽量流血。""抗战事业在我的左肩上,建国事业在我的右肩上。"③这些豪迈的话语出自纤弱的教会学校女学生之口,既抒发她们的爱国情怀,也表明了她们在社会观念和生活观念方面的重大改变。

在整个抗战期间,教会学校的师生跨过了那横在社会与学校间的高墙,广泛步人民间。一些教会大学开设民众夜校,将社会教育与抗战救国紧密地联系在一起,以举行演讲会、放映电影等形

① 陈长城:《寄闽北青年》,《协大周刊》第一卷第六期,1938 年 7 月 25 日。
② 《华南学院校刊》第 9 期,1942 年 3 月 15 日出版。
③ 《华南学院校刊》第 26、27 期合刊,1943 年 5 月 5 日出版。

式，普及战争知识，增广人民对于战备的认识。同时，设立农事讲习所，帮助周围地区的农民改良耕种，增加生产等。他们认为，“现在的文化人、青年学生在抗战建国的事业上，到战场上与到民间是同样的重要。到民间去的成功与失败同战场上的胜利与失败也一样的重要。下乡首先要注意到自己不是一个农民以外的特殊阶级，要使自己变成他们乡里人一般。抗战与生活必需互相联系，在实际生活上参入抗战意识”。①

一些教会学校师生针对不少人缺乏民族意识和爱国心，道德日趋堕落，而知识又十分低浅的状况，提出应加强广泛的社会教育，振奋民族的自信心。华南女子文理学院师生步入民间，为民众排忧解难，教给民众基本的技能，增加生产。为此，成立了短期民众生计训练班及讲习会，教给农业、工业、商业等方面的技能，以改善民众生活。该院要求从事这项工作的师生，除具有丰富的常识和高尚的道德外，还要有接近民众的能力及深入民间的兴趣，熟悉民众的境况，了解民众的地位，有民众化的生活习惯。抗战期间，该院在南平开展的社会教育活动受到了各界的广泛关注，院长王世静因在这一方面成绩突出，受到福建省政府的褒奖，战后获胜利勋章。

迁居成都的金陵大学、金陵女子文理学院、齐鲁大学等校的学生会同华西协合大学、中央大学医学院的学生组织了联合防护队，下设防空、宣传、救护、慰劳等组，举行了义演、义卖，为前方将士募捐寒衣、救护遭空袭后受难的同胞，还组织乡村服务团，深入成都附近的几个县开展抗日宣传活动。

“不做特殊阶级，走出象牙之塔，深入到民间去”，这给战时的教会学校师生带来了前所未有的感受。1943 年初夏，在纪念协和

---

① 俞敏良：《民间战友的心理准备》，《协大周刊》第一卷第五期，1938 年 7 月 18 日。

大学迁校部武五周年之际，一位学生写道："五年中，我们同学过尽了艰苦的读书生活，然而我们所可喜的，就是却多了生活实践，在教室之外知道了世界，在笔砚之外知道了还有数万万的民众。因此，我们要首先庆祝这五周年迁校"。①

（三）以形式多样的活动，积极投身抗战

战时，教会学校师生的抗战言论异常活跃，但他们不仅仅停留在口头上，而且采取了许多实际的措施。

1941 年 4 月，日军占领福州，古田告急。爱国将领李良荣率部在福州与古田附近的大湖阻击日军管野大队，取得了福建抗战以来较大的一次胜利。在这次战役中，华南女子文理学院的师生在 3 天之内为该部制作了近 20 万个光饼充作军粮。同时，在每袋光饼里都附上一张鼓励前方将士杀敌的字条。据说这批光饼运到前方后，士气大振，成为这一战役获胜的重要因素之一。李良荣于战役结束后致函该院表示谢意。1942 年，大湖阵亡烈士周年纪念会刊印了《大湖之战》的小册子，在叙述这次战役的经过时，特别指出华南女子文理学院师生所作的贡献，并寄赠 200 册，分送当时曾经流汗出力的师生，以表谢意。协和大学师生对李良荣部的抗战壮举亦给予了积极声援。早在战前，协和大学就承担了为李良荣部军官进行文化培训的任务。战斗结束后，师生们又致电李良荣，表示热烈祝贺。李良荣在复函中表示："前次闽江左岸之战，吾人得以粉碎敌人窜袭古田之企图者，贵校精神上之鼓励，亦一重要原因。驱除暴寇固吾人应尽之责，惟本部因贵校助勉，得而不辱使命，则不能不对诸员致谢。良荣以当时纵队司令官之地位，对贵校之热诚，更表深切之敬佩。今者良荣之职已迁调，工作地点较为流动，然感念诸员与期望诸员学业事业成就之心，则一如往昔也。"此后不久，李良

① 黄开绛：《献辞》，《协大周刊》第十二卷第五期，1943 年 4 月 20 日。

荣来到邵武，协和大学举行了欢迎茶会。李良荣在致答词时强调，“这次的胜利，精神的力量乃因军中许多长官都受了良好的教育，而且都在协大许多课堂里旁听，所以这次胜利与协大有关焉”。①

除声援前线将士外，教会学校师生还开展了各种各样的活动，为抗战贡献自己的力量。1939年3月，以教会大学师生为主体组成的“五大学战时服务团”，在成都的智育电影院公演了大型抗战话剧《再会吧，东京》。演出前，举行了记者招待会，表达抗战到底的决心，并动员社会各界募捐。协和大学成立了救亡剧团、救亡歌咏团（后改为抗建剧团和抗建歌咏团），深入民间和军营，广泛进行抗战宣传，先后公演了《有力的出力》、《故都的一角》、《打鬼子去》、《死亡线》、《凤凰城》、《牛头岭》等宣传抗战的剧目。1940年夏，抗建剧团还前往浙东第三战区所属部队进行慰问演出，收到较好的宣传效果。在对剧团活动情况进行总结时，该团的负责人表示十分赞同田汉先生的观点：“敌人靠武器，我们靠士气。士气的振起实以广大蓬勃的民气为基础，这有待于对于广大民众积极的艰苦的政治动员，没有广大的民众的政治动员，无法保证军事上的胜利，而在中国，在文盲占百分之九十以上的中国，动员民众之最有力的手段就是戏剧”。② 显然，他们是将戏剧宣传作为唤起民众、鼓舞士气、支援抗战的有力工具之一。1942年5月，华南女子文理学院在南平举办了音乐周及抗战歌剧演出。5月30日，演出抗战歌剧《光明战果》，这是一个经抗争获得最后胜利，兵士们凯旋返乡，共庆升平的歌剧，全剧自始至终奔迸着为公理而奋斗，为正义而牺牲的热情。演员的表演及歌唱十分精彩，观众掌声如雷，是晚计收入4192元，捐给福建省战时儿童保育院，作为儿童升学补助之需。

---

① 《协大校友》第21号，1941年9月21日。

② 叶明勋：《二年来的协大抗建剧团》第7页，协和大学学生自治会1940年印行。

教会学校师生还利用各种机会发表演说，筹募抗战经费。1942年3月8日，华南女子文理学院一些师生参加了在南平县政府大礼堂举行的纪念三八节活动，学生代表登台发表演说，阐明妇女对国家、社会应承担的责任，并号召为“福建妇女”号飞机捐款。师生当场捐资400元。1943年3月1日，华南女子文理学院校董会董事陈文渊在全院师生员工集会上以“依民族心理学的立场，推测抗战胜利必属我”为主题发表演讲，一时听众情绪异常兴奋，自始至终，毫无倦容。最后，主持人号召劝募战时兵士拖鞋，唤起后方服务和基督徒爱人如己的精神，师生纷纷认捐。

华西协合大学的师生也开展了各种形式的捐献活动，如寒衣捐献、慰劳捐献、军火捐献等，以支援抗战。在一次冬季募集寒衣的活动中，教职员的捐献启事说：“此次国战，全赖前方出力，后方输资，乃能长期抵抗以求最后胜利。本校教职员爱国表现，应为前导，务记在国难期间，节衣缩食，出其所余，以济战区”。学生自治会召集的慰劳抗敌将士的捐募会议称：“前方将士为争求整个民族生存，在冰天雪地中浴血苦斗，后方民众自应努力捐输，庶不愧为中华国民，而操战争之最后胜利。”该校全体师生在慰劳前方将士的电文中说：“我同胞将士，抱牺牲主义为民族竞争，与匪军往来驰聘于冰天雪地，稳扎稳打，再接再励。战斗经浃旬，攻守无分昼夜。竟能殄虏搴旗，杀敌凶焰，敌忾同仇，举国交钦。敝校虽远处西陲，深愿为公等声援，使敌知支那之民气，有抵死不挠之精神。现正筹集薪赀、备沧海一粟之助，藉表微诚，而资慰劳。”①

除以各种形式支援前线外，一些教会学校师生还直接走上战场，与侵略者决一死战。据统计，截至1944年12月底，仅金陵大学

① 华西校史编委会编：《华西医科大学》，四川教育出版社1990年版，第100～101页。

便有 36 名学生参加远征军，34 名加入空军，88 名在其他军种服役，从军人数总计 158 名，约占全校学生总人数的 1/7 强，其中有助教 2 人。[①] 显然，这一数字是相当可观的。

抗战期间，一些教会学校的师生还以大无畏的精神，为反侵略事业英勇献出自己宝贵的生命。1939 年 6 月，日机轰炸成都，华西协合大学制药系二年级女学生黄孝逴英勇救护伤员，被弹片击中后当场牺牲。教育部通令嘉奖："该生奋勇捐躯，殊堪许嘉，自应特予褒扬。除由部通令各校广为表彰，以昭激励外，兹将发给国币五百元，即由该校立碑纪念。"[②]后在该校女生院树立了纪念碑。沪江大学校长刘湛恩为抗日奔走，引起上海日伪势力的仇视，多次对其进行威胁与恐吓，但均不为其所动。1937 年 11 月 16 日，刘湛恩在致香港玛丽·C·亚历山大小姐的函中写道："有谣传说，日本当局开了一份'黑名单'，列出 200 多名中国的领袖人物，其中包括各大学的校长，他们很可能对这些支持中国事业的人们采取行动。我的很多朋友关心我的安全。我的太太和我毫不感到不安。我们决心继续'照常工作'。作为一名基督教徒和一个中国公民，我永远不会'屈服'，尽管我们不得不承认'目前上海必须把自己视为一名被拘留者。'我相信上帝，服从他的意志，当我想到我主在十字架上的时候，我对任何情况都作好了准备。"[③]1938 年 4 月 7 日晨，刘湛恩携胞妹及次子在静安寺路、大华路口公共汽车站等车时，遭暴徒枪击，子弹从后背穿胸而过，倒在血泊中，在送往医院的途中去世。黄孝逴、刘湛恩的事迹表明，在八年抗战中，教会学校师生与全国人民共命运，一道经历了许多难以言尽的磨难，为了最后的胜利，不

① 南京大学高教所编：《金陵大学史料集》，南京大学出版社 1989 年版第 321 页。
② 华西校史编委会编《华西医科大学》，四川教育出版社 1990 年版第 104 页。
③ 《刘湛恩遇难前致外国友人函件选》，上海市档案馆主办《档案与史学》1995 年第 5 期。

仅在物质上、精神上做出了许多牺牲和奉献，而且不惜付出生命的代价，从而在社会变迁史上写下了极富光彩的一页。

（四）坚持教学与科研，在抗战中不断发展壮大自身的实力

协和大学刚迁到邵武时，全校学生仅 145 名，教职员仅 20 余人。1942 年，学生增至 400 余人，教职员增至 60 余人。全校共开出了 300 余门课程，所有课程均经教育部核准，学制与学则都按教育部颁布的标准厘定。虽然处在战时，但学校的教育教学工作均按常规办理，没有丝毫放松。对学生的管理也很严格，学业上的要求比较高，规定学生应修满 144 学分，其中主修学分的成绩至少得有 80%达到 70 分以上者才能毕业。该校所属各院系还十分注重科研，并取得了一定的成绩。化学系针对战时汽油缺乏的状况，利用松香树脂加上烧碱提炼出汽油代用品，使战时福建的汽车运输量大大增加。生物系组织了对武夷山区珍稀生物的考察和研究工作。农学院在邵武城郊设立了农事试验场，进行农作物新品种和新耕作制度的试验。与此同时，一批在国内具有一定知名度，富有爱国思想的教师群体开始形成。文科的陈文松、严叔夏、朱柏、黄玉树、陈易园，农科的陈兴乐、蒋芳生，理科的林玉玑、林兰英、林辰等，都是其中的佼佼者。校长林景润、教务长郑作新更是斐声海内外的知名学者。此外，还聘请了一些外籍教师。学生学习空气十分浓厚，每到夜晚，图书馆大楼和各教室灯火通明，莘莘学子往往苦读到深夜。战时协和大学的许多毕业生，如今很多已成为海内外文化、科学、教育界的知名学者。

迁居云南大理喜洲的华中大学，在战时环境中鼓励学生刻苦学习，掌握知识以拯救民族。论读书的空气，这里并不亚于国内一般有名的大学，图书馆和各系的研究室，从早晨直至晚间都坐满了人。学校以各种方式加强对学生学习质量的管理，尤其严格进行“中期考试”，以选优汰劣。学校还鼓励师生积极开展科研活动，在

西南边疆的历史、民俗、宗教、语言、物产、工业等方面的研究中取得了丰硕成果。物理系主任卞彭年关于苍山十八溪水电动力的试验研究，化学系卞松年等师生对酒精、皮革等的专题研究，生物系教授肖之的等师生对洱海各水层的氧含量、pH 值及水生物的分析研究都颇具特色，不少具有开发应用价值。

其他一些教会学校在教学与科研等方面也都取得了长足的进步。

1945 年 8 月，日本无条件投降的消息传入大后方后，人人欣喜若狂，爆竹之声彻于云霄。教会学校的师生们有的漏夜书写庆祝胜利的标语，有的沿城区道路游行，高呼口号以致于声嘶力竭。八年来之苦痛，一旦舒展，人人欢欣鼓舞，喜形于色，自非言辞可喻。"因为在这日子以前，大家情绪都是抱着牺牲、勇敢、壮烈和咬着牙根忍痛，拼着头颅流血，这就积极方面说的。至于消极方面，也免不了许多惊惶、错乱、转从流离的情况。到了这一天，积极的固然苦尽甜来，消极的也不觉破涕为笑，我们都有共同说不出的喜乐……"在喜悦和憧憬的交织之中，又怀着深深的不安。"今天庆祝胜利年，而许多骄兵悍将、贪官污吏，以及奸商顺民、土豪劣绅，藉着抗战机会，无恶不作，有害则避，有利则趋，平日发国难财以养尊处优，到了胜利时候，依样过着花天酒地、醉死梦生的生活，还是所在多有…"① 师生们认为，对于民族所遭受的空前劫难，不应轻易忘记，"这种深创巨痛，全国中任何角落都不能免，则全国中每一个人都应当永志心头，藉资警惕。如其谓事过境迁，可以淡然若忘，则无怪敌人一退，即可上下恬嬉；举目疮痍，仍是酣歌恒舞。吾国之不振，即是坐此'善忘'之弊"②。前事不忘，后事之师。教会学校师生对抗战期间民族遭受苦难的总结和反思意味深长，足以警醒后人。

---

① ②《华南学院校刊》第 38 期，1945 年 12 月 1 日出版。

诚然，教会学校师生中也有人悲观、失望或颓唐；有人埋首于书本不闻窗外事；还有一些人过于推崇国民党的所谓正统地位，对其抱有不切实际的幻想；对共产党领导的抗日民主根据地则持有偏见，错误地认为是一种“封建割据”。但是，从总体上看，大多数师生在民族危难的关头，能够超越信仰，发扬爱国精神，始终和广大民众一道，团结一致，为抗战的最后胜利做出了积极贡献，这是值得肯定的。分析他们采取的立场，可看出其原因也是多方面的。有全民族抗战的浓烈氛围的影响，有作为同盟国的英美等国教会的支持，有自由主义教育的传统意识的作用等，而更重要的是师生对民族危亡的切身体验及个人家庭境遇的现实反差。

教会学校师生中有不少是基督徒，深受宗教思想和西方观念的熏陶，教会对学校各方面的影响也很深。以往人们一提起教会学校，总认为那是帝国主义文化侵略的产物，是实施奴化教育的场所，民族意识必然淡薄。但是，师生们在抗战中的表现令人信服地证明，爱国思想在教会学校中同样存在，并且随着民族危机的加深而日益成为一种主导性的思想，这是我们在研究这段历史时所应予留意的。

在整个抗战期间，大多数教会学校师生始终和全体民众站在一起，高扬不屈的民族精神，同仇敌忾，为抗战的最后胜利作出了自己的贡献。他们的行为表明，尽管信仰不同，所处环境不同，但在强敌面前，每一个富有正义感的中国人都应以个人利益服从民族利益，超越信仰，超越党派，共同为民族复兴而奋斗，这恰恰是中华民族的希望之所在。

三、教会学校师生的爱国行动与三年内战时期社会的变迁

抗战胜利后不久，国共两党之间因不可调和的矛盾而产生了

激烈的冲突，全面内战迅速爆发。随着国民党军队在战场上的节节失利，国统区内的各种社会矛盾日益尖锐，不断发生爱国学生的抗议示威活动，这类活动以鲜明的政治主张和打破现状的先驱性为特色，在社会各阶层中引起极大反响，使国民政府陷入了深深的危机之中，被毛泽东称为“第二条战线”。在国统区的爱国民主运动中，教会学校的部分师生表现十分突出，他们对三年内战时期社会变迁的作用是显而易见的。

1945 年底，昆明进步学生要求组织联合政府、停止内战，遭到当局镇压，这便是震惊中外的“一二·一”惨案。消息传开后，一些教会学校师生向昆明学生发出慰问信，表示支持他们的正义行动。华西协合大学的学生除利用报刊、传单、壁报、标语等揭露当局对青年的暴行外，还联合成都的教会大学和公立大学学生在华西坝举行了追悼死难者大会。会后举行了声援昆明学生的大游行。华西协合大学教授、基督徒吴耀宗博士发表谈话指出，“昆明师生反内战的行动是正义的，屠杀是违反人性的，暴力决不能阻碍反内战、争和平、争民主的时代潮流”。加拿大籍教师、著名学者文幼章也参加了抗议活动，他向群众发表演说时指出“中国应该民主，实行孙中山的真正三民主义。中国应该停止内战”，并愤怒地谴责了当局的恐怖行为。①

1946 年 12 月，发生了美国士兵强奸北大女学生沈崇的事件，由此引发了一场全国性的抗议活动。北平燕京大学的爱国学生联合了清华大学等校的学生组织了抗议美军暴行大游行。燕京大学学生自治会发表了告全市同胞书，指出：“在我们的文化名城里，美军又施行其野蛮成性的暴行了，竟然在不断的辗毙、殴击我同胞之

---

① 华西校史编委会：《华西医科大学》，四川教育出版社 1990 年版，第 139—140 页。

后，又复强奸我们大学的女生。我们知道这件事的发生并不是偶然的，而是美军根本不把我们中国人当人看，因此虽然我们一方面是打倒了日本、铲除了人间的残暴，可是却并没有给我们人民带来荣誉与幸福。不但这样，而且相反的是自己招致来更大的不幸与灾难，那便是我们的政府请来了更可怕、更残暴的毫无人性的美军——它被请来的'任务'竟是逞凶，还有片面的援华，助长我们的内战。"[①] 强烈要求严惩凶犯赔偿损失，美军当局应保证在美军撤退前不再有类似事件，立即撤退美军。在一向以保守著称的上海中西女中内，学生自治会召开了全校性的控诉大会。崇德女中的学生们在壁报栏上贴满了抗议书，进德女中虔诚信奉基督教的学生们也向上帝祈祷，要求惩罚美国兵。南京金陵大学等校的学生组织了"抗议美军暴行，要求立即撤退美军委员会"，并列队前往国民政府门前，敦促政府保障人权。成都1000余名大中学生和其他爱国人士于1947年1月5日举行了抗议美军大会，华西协合大学的学生代表在会上发了言，当晚，该校400余名学生参加了火炬游行，抗议美军的暴行。在武汉、杭州等城市也都爆发了类似的抗议示威活动。

1947年，由于内战规模日益扩大，当局将80%的财政收入作为战争费用，教育经费不足财政收入的5%，国统区内物价飞涨，人民生活日益贫困，教育事业陷于困境。在这种情况下，国统区内出现了大规模的反饥饿、反内战、反迫害的群众运动。5月4日，燕京大学、北京大学等校的学生发表了《纪念五四宣言》，指出："抗战胜利，痛苦迫害仍然继续，民族危机没有消除，人民也没有翻身。今天，中美商约比二十一条出卖了更多的民族利益。在美帝国主义帮

---

① 北京市档案馆编：《解放战争时期北平学生运动》，光明日报出版社1991年版，第57页。

助下，屠杀人民的内战正在疯狂的进行。青年人在前线当炮灰，在后方遭迫害，他们辗转在失学、失业、疾病、流亡的线上”。“今天自由变成独裁者的专利，科学做了屠杀人民的工具。新旧侵略者可以握手言欢，汉奸国贼加官晋级。而热爱祖国的人民，变成了应该绞杀的仇敌。我们控诉！”[①]他们要求切实保障人权，反对美国干涉中国内政，争取人民世纪的民主。表示要跨过罪恶与不义的山岭，为自由民主的新中国战斗。南京金陵大学、中央大学等五所学校在纪念五四运动28周年之际，发表了反内战宣言，指出“今天，在烽火万里，内战方殷的今天，在全国查禁、贪污的事实不断出现的今天，在我们，科学同为政治不安定，仍旧停留在可怜及幼稚境地的今天，在三五豪门垄断了国族命运而全民陷于饥寒交迫的今天，在外交上奴颜卑膝，一再丧权辱国的今天，同时在天津北平上海西安全国每一角落里还出现着非法逮捕青年学生及血腥事实的今天，面临着五四这个光辉的日子，我们不能不义愤填胸，感慨万千，我们愿意郑重地指出，没有和平则无所实现民主，没有民主，则无以保障和平，我们坚决号召全国人民，应当团结一致，以雷霆万钧的力量，制止这个不义的，可耻的斫伤我们国族命脉的内战……”[②]这同样也是当时一切有志青年的呼声。5月16日，在南方城市福州，以协和大学学生为主，进行了反内战、反饥饿的大游行。学生们冒着大雨前往省政府请愿，要求配给粮食、增加公费、反对饥饿、反对内战。省政府主席刘建绪被迫接受学生的部分要求后，学生们才离去。燕京大学主办的《燕京新闻》以《榕城开始怒吼了》为题详细报道了这一事件的经过，并称参加游行的500余位协和大学学生是

---

① 中国第二历史档案馆等编：《五二〇运动资料》第一辑，人民出版社1987年版，第89页。

② 南京大学高教研究所编：《金陵大学史料集》，南京大学出版社1989年版，第326页。

一批民主的战士。5月20日，金陵大学的爱国学生为挽救教育危机，联合京、沪、苏、杭16所专科以上学校的学生在南京举行了游行请愿，参加者有5000余人，他们提出五项请愿原则：(1)五月份伙食费应增至10万元；(2)全国教育经费须增至国家预算的百分之二十五；(3)专科以上学校一律公费；(4)提高教职工待遇或生活津贴，并按物价指数调整；(5)请政府拨外汇交各学校订购图书仪器及科学器材，并简化向外国订购手续。当游行队伍行至南京珠江路时，遭到军警镇压。同日，华北地区的21所大中学校学生在北京、天津举行了反内战、反饥饿大游行，也遭到军警的镇压。总计在这一天，京、津、沪三市的学生被逮捕、被殴伤者达200余人，酿成了震惊中外的"五二〇"血案。金陵女子文理学院的学生于次日发表了《为声援五二〇事件宣言》，指出："我们金陵女子文理学院的同学，一向是生活在平静之中。可是今天，我们看见了这血淋淋的事实，听见了受伤同学的呻吟，我们忍不住要哭泣，我们更忍不住要愤怒！"① 她们要求政府撤销不合理的《维持社会秩序临时办法》，保障人民身体自由，保证今后不再发生类似事件。圣约翰大学的学生们向在"五二〇"惨案中受伤的同学发去慰问信，信中说："当内战愈打愈烈，人民的生活陷人绝境，全国教育面临破产的时候，你们——这一群勇敢的战士终于站起来了。用行动为全国老百姓、教授和同学喊出了他们内心的要求。"② 金陵大学的8位教授于5月26日发表谈话，表示学生的爱国运动动机纯正，要求合理，值得同情。并称："中国的人到了现在，青年学生不起来说话，谁又来说话？何时再说？"③同一天，雷洁琼、梅贻宝、林耀华等燕京大学

① ③中国第二历史档案馆等编：《五二〇运动资料》第二辑，人民出版社1987年版，第2页、第58页。

② 中国第二历史档案馆等编：《五二〇运动资料》第一辑，人民出版社1985年版，第435页。

的知名教授也发表宣言，表示赞同北京大学31位教授提出的，青年学生之反内战、反饥饿以及要求教育改革的运动是由于不满政治现状和在困难环境中感觉苦恼的必然现象的看法，要求政府放弃压迫干涉学生的手段，通过改变现实来平息青年们的情绪。同年11月7日，燕京大学等校的爱国学生为抗议当局非法逮捕屠杀学生，宣布罢课。在罢课宣言中，燕京大学的学生们指出"不仅在浙江、在北平，政府有非法逮捕屠杀的行动，而在全国每一个角落，同类事件正层出不穷，还在继续重演"。"我们也深知不应该荒废学业，但是我们不能在人权被剥削，人民生命朝不保夕之际，还挟起书包，走进图书馆里去，死者血迹未干，生者又遭迫害，中国人民的血，变著江河流，我们已欲哭无声，泪已流尽。""为了争人权，我们万分不得已，再一次采取了罢课，因为这是我们唯一的武器。"① 正义的学生运动的高涨，不可避免地促进了整个民主运动的高涨。

1948年夏，针对美国扶持日本，使军国主义复活的举动，以爱国学生为主体，在全国爆发了一场反美扶日运动，教会学校中许多一向被认为亲美的学生也都参加了运动。这一时期，上海圣约翰大学的爱国学生通过演讲、座谈、出专刊、演出讽刺短剧、主办民族音乐会等形式反对美国扶持日本。该校学生自治会对940名学生进行民意测验，其中有882人认为应当依靠人民的力量，防止日本法西斯卷土重来，千余名师生还在"反美扶日十万人签名运动书"上签了名。美国驻沪领事葛柏德指责教会学校的学生依靠美国人的恩惠得到教育，现在却来反对美国的政策，实在不应该。对此，圣约翰大学的学生发表严正声明指出，圣约翰虽然是美国教会办的学校，但我们是中国人，不会忘掉自己的祖国。北平燕京大学的学生

① 北京市档案馆编：《解放战争时期北平学生运动》，光明日报出版社1991年版，第101页。

于6月7日针对美国大使司徒雷登6月4日在南京中外记者招待会上为美国扶持日本辩护的言论，联合北平11所学校的学生向司徒雷登递交了抗议书，并于6月9日实行了总罢课，以示抗议。燕京大学的学生一度接受美国救济机构的生活补助，通过这场运动，他们纷纷把领取的营养补助券贴到图书馆和教学楼外，表示不食嗟来之食。6月24日，当司徒雷登返回燕京大学过72岁生日时，迎接他的是在"吾爱吾师，吾尤爱真理"大字标题下的几十份驳斥司徒雷登南京谈话的壁报，以及满墙贴着的遗弃的营养补助券。对此，司徒雷登感到十分震惊，他在致美国国务卿马歇尔的报告中称，北平之行使他强烈感受到美国扶持日本的政策，遭受到中国知识分子尤其是青年学生的强烈反对，这种感觉比原先想象的要强烈得多。

教会学校师生的爱国行动与民国时期社会变迁的关系并不是衡定发展的，而是既有高涨期，也有沉滞期，但这种关系始终未曾中断，具有明显的连续性。这一时期，教会学校师生的爱国行为产生的根源乃生殖于他们的日常生活中。就学生而言，在要求自身权益的过程中趋向政治，甚至使得一些中间派的学生得以卷入具有尖锐的政治主张的运动之中，这与学生敏锐的时代感和纯粹的正义感所产生的作用有关。就教师而言，大都不是直接介入，而是扮演了支持、鼓励和同情的角色。当学生的举动招致非议，甚至受到镇压时，他们往往挺身而出为之辩解，并及时予以保护。尽管教会学校校风相对保守，校方并不愿意看到学生介入政治，但在民国后期，尤其是三年内战时期，学生一旦介入了，不少学校的主持人也能宽容对待，甚至公然予以支持，这与传教士主持学校工作的年代有着明显的区别。正是这样一种学生、教师、校方三者心照不宣的默契，使得教会学校师生的爱国行动虽然发展不平衡，但仍能反复伸缩，螺旋式地向前发展。民国时期教会学校师生的爱国行动，除

了他们自身的逻辑力量外，还有一个与之相适应的社会历史环境，二者之间相互影响，相互促进。在每一个历史转折时期，伴随着社会政治、经济矛盾的日益激化，半封建半殖民地社会危机的深入，在教会学校这个被封闭的角落，也都出现了要求社会变革的呼声，爱国的师生们以其特有的表现形式，一次又一次地融入波澜壮阔的社会变迁的浪潮中，直到取得成功。这又充分说明了教会学校师生的爱国行动是整个社会变迁的重要一环，尽管其演进过程多种多样，各个时期的侧重点和所要达到的目标有所不同，但都明显地体现了进步性和革命性。

第八章

20 世纪中叶社会的变迁对基督教教育的影响

20 世纪中叶的中国，正经受着一场急风骤雨式的大变动。在历经数十年的抗争之后，共产党人于 1949 年推翻了国民党在大陆的不得人心的统治，建立了中华人民共和国，中国历史掀开了新的一页。由此，整个的社会结构、社会制度都进行了重新组合，人们的社会地位、社会价值观、社会角色模式也进行了更新。这前所未有的巨大的社会变迁对基督教教育产生了极其深刻的影响，在短暂的维持现状——调整整顿之后，由于各种复杂因素的作用，各地的教会学校先后被新政权接管，宣告了基督教教育在中国大陆的终结。

一、20 世纪中叶社会的变迁与教会学校的改造

20 世纪中叶的这场社会大变迁的发生，事先已有许多明显的征兆。对此，基督教教育界人士有着较充分的思想认识，并做好了应变准备。1949 年 3 月，美国圣公会驻圣约翰大学代表卜其吉在致差会的报告中称："共产党的统治已扩大到像济南、天津、北平这样的城市，目前又明显地威胁着长江以南的关键性城市南京和上

海，这一定会给所有的传教士提供大量思索的材料。一场彻底的革命正在进行，它必将影响所有的学校和大学，可能这只是个时间问题罢了。……所有的教会教育家都必须想方设法最好地应付即将来临的变化，在被迫作出抉择之前，预先把问题想好。……校董会和校务会议已作出决议，只要能保持宗教自由和学术自由，大学仍要办下去。"① 在新的体制下继续办学，这是基督教教育界许多人士的共同想法。在解放区，共产党善待西方人士和教会机构的鼓舞人心的种种报道，唤起了他们试图与新政权和平共处的希望。中华全国基督教协进会于 1948 年 11 月发出一份文告，试图回答中国基督教徒所关心的政治领导问题，并阐述中国基督教会的政策。文告指出"共产党的胜利看来即将实现，新民主主义的纲领竟有那么多有价值的内容。协进会虽然还不可能采取支持共产党政权的正式立场，但是它认为教会是一个宗教团体。它的立场只能是'一个宗教的立场而不是政治的立场'。教会与任何政治党派总是不一致的；它提醒成员们，人类最主要的问题是心灵方面的而不是政治方面的。"② 抛弃政治上的分歧，从宗教的利益出发，教会应该在教育方面与新政权合作。何况在不少地方，教会与共产党有相似之处，如在有关社会福利与农村改革方面，共产党所追求的目标与基督教改革者的目标是十分类似的。在北方一些人民解放军先行占领的城市里，教会学校受到保护，更使基督教教育界人士有信心与新政权合作。尽管基督教教育的目标将被迫予以缩小，基督教教义在学校里的传播受到限制，学校行政将完全由中国人管理，但是，"在未来相当长的一段时间内中国需要一切可以利用的教育设施和教

---

① 转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社 1985 年版，第 410～411 页。

② 转引自杰西. 格. 卢茨著，曾钜生译：《中国教会大学史》，浙江教育出版社 1987 年版，第 426～427 页。

员，如果教会学校和新政府合作，并支持新政府的改革纲领，教会大学何愁没有大献身手的机会呢？”①

正是基于这种乐观的估计，不少基督教教育界人士准备以更积极的态度对待行将到来的历史性巨变。1948 年底，金陵女大的一些董事提出应将学校迁往台湾，校长吴贻芳断然予以拒绝。她援引齐鲁大学和燕京大学的例子以说服董事们。济南城破前，齐鲁大学文理学院和医学院相继撤离济南，结果在辗转迁移中陷入进退两难的境地。燕京大学在解放军攻城时没有撤离，学校财产和教职员工的人身安全受到保护，教学秩序井然。在吴贻芳的坚持下，学校没有迁移。华中大学校长韦卓民也遇到类似问题。当局曾要求将学校迁往桂林，但韦卓民毅然拒绝，表示他个人不离开，学校不迁移，要求教职员工“爱护学校，风雨同舟，力持镇静”。在一次纪念周的讲话中，他指出“辛亥革命，武昌围困了九天，平安无事。现在，我们不走，没有关系”②。多数教会学校抵制了要求搬迁的意见，坚持在原址办学，等待新政权的诞生。中国基督教大学联合董事会等教会教育机构也表示，在共产党统治下，只要教会学校仍然忠于基督教的原则和实践，就继续予以经济上的资助。这些，不失为一种明智的选择。但是，基督教教育界人士在大变动面前并不总是乐观的，不少人在徘徊、观望，对未来抱有某种无可奈何的心态。显然，一切都只能顺其自然，除此之外别无选择。

新中国建立后，宗教信仰自由受到保护。由于宗教是产生和存在于人类面对着他们认为不可抗衡的自然法则和社会法则而求助于神秘现象的时候，只有在人类有足够力量支配自然，并彻底消灭

---

① 转引自杰西.格.卢茨著，曾钜生译：《中国教会大学史》，浙江教育出版社 1987 年版，第 427～428 页。

② 转引自马敏：《艰难的蜕变——解放前后的华中大学与韦卓民》，见章开沅、林蔚主编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社 1991 年版，第 323～324 页。

了阶级压迫制度及其遗迹以后，宗教才会走向消亡。在此之前，宗教现象是不可能从人类社会中普遍消失的。“因此，对于纯粹宗教信仰问题，任何采取强制行动的意见都是无益有害的。因此，我们主张保护宗教信仰的自由，如同保护拒绝宗教信仰的自由一样。”① 同时，中央人民政府对教会教育也制定了相对宽松的政策。建国初期，百废待兴，对教育采取了“积极恢复，初步整顿，初步改革”的总方针，各省市对旧学校采取了“坚持维持原校，逐步改革”的措施。鉴于教会学校在办学条件方面较之其他私立学校优越，容许其在遵守政府法令的基础上，继续办学并接受外国教会津贴，只是不允许强迫学生信奉宗教。宗教课程可以开设，但只能作为选修，对在校内进行礼拜、查经等宗教活动也有一定限制。尽管有一些不自由之处，但只要对新政权不抱敌意，学校就可继续办下去，中外籍教职员也能够在教育教学中正常地发挥作用，这增强了教会学校负责人的信心。金陵女子文理学院院长吴贻芳在一次会议上表示：“作为一所专门培养高级妇女人才的金女大，愿意在尊重信仰自由的原则下，为人民服务，在中国共产党的领导下，继续为国家出力，为社会培养急需的人才。”② 华中大学校长韦卓民写道：“生活在这样的时代很有趣，每件事是那么新奇，那么富有挑战性，每个人有着这样混合着一些焦急的期望，但这同样是有兴趣的，它使人又变得年轻了。”③

建国初期，教会学校采取了与新政权积极合作的态度，力图跟上时代，并在新形势下继续发挥基督教教育的影响力。为此，学校

---

① 《人民日报》1950 年 9 月 23 日社论。

② 朱学波著：《吴贻芳》第 121 页，江苏省政协文史资料委员会和南京师范大学合编，1993 年印行。

③ 转引自马敏：《艰难的蜕变——解放前后的华中大学与韦卓民》，见章开沅、林蔚主编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社 1991 年版，第 324 页。

负责人、师生在心态上进行了相应的调整。首先是观念上发生了明显变化。1949 年 8 月 17 日，福州摆脱了国民党的统治。当天，由协和大学学生青年会主办的《协大青年》新一卷第一期便发表了《不要被时代抛弃》的代刊前语，指出："目前时局在急剧的转变，将来的情形到底怎样我们虽然不敢逆料，不过我们都共同地相信说时代是前进的，历史是不会往后头走，旧的社会已经没有再存在的理由了，新的时代必定要来，我们青年会的事工也将要面临着一种新的考验，所以我们必须自我检讨，对过去的工作做一次严格的批评，腐败的要扬弃，不够的要加强，我们要重新认识，重新学习，把自己变成更充实更坚强，然后我们才能接受这种考验"。"基督教所以成为进步的宗教，就是因为她能够随着时代的进步而进步，她能够渗透入每个不同形式的社会里，起了诱导作用，使合理的更加合理，使腐朽的加速它的毁灭，因此她能够经得住历次的考验而受到人民的欢迎。"[①] 协和大学一位教授认为，"耶稣本是一个木匠的儿子，也就是一个工人阶级的革命者。他在那个时代那个地域，根据具体情况，提出了革命的要求：反对教条主义，反对形式主义，反对传统思想。要宗教为人民服务，而不要人民为宗教所奴役。初期的基督教，所接触的也是人民大众，也是为人民服务的；可是自从第四世纪起，基督教逐渐成为特殊阶级的宗教，耶稣本身也被神秘化了。到了现在，我们对于耶稣的认识多为神秘主义所蒙蔽。处在新时代的今天的基督教，若欲对于人民大众有所贡献，应当从神秘主义中解放出来，重新发现革命者的耶稣。"[②] 这些文字今天读来，恍然有隔世之感。作为虔诚的基督教徒，作者在字里行间表现出的抑

① 《协大青年》新一卷第一期，1949 年 8 月 17 日，福建协和大学学生青年会编辑部编印。

② 檀仁梅：《从学习谈到基督教的将来》，《协大青年》1950 年 8 月 17 日，福建协和大学基督教学生青年会编印。

制不住的赞美之情虽然未免有牵强附会之嫌，也不完全符合历史的真实。但是，作者的愿望却是真诚的，即力图寻找基督教与新政权之间的共同点，赋于基督教和耶稣以时代内涵，反映了教会学校一些人士对传统宗教观的反思。众所周知，基督教总是通过和各个时代的文化以及各民族的文化的结合而得以表现的。在历史上曾先后与希腊罗马文化、封建文化、资本主义文化结合。近百年来，西方资本主义文化成为基督教在华的长期不变的形式。面临着历史的转折，教会学校的师生产生了强烈的变革愿望，要求将基督教与新民主主义文化结合，并以民族的、科学的、大众的形式出现。对这种结合的前景，不少人表示了乐观的态度。其次，对20世纪中叶社会变迁和共产党夺取政权的必然性有一定的认识。教会学校，尤其是教会大学的教师中有不少人留过学，在国外获得过学位，是一批接受了比较完全的教育的高级知识分子，在思想上和政治上都因袭了旧有的一些东西。当进入新的社会后，必然存在着一个思想上的主动的或被动的适应和转变过程。他们中有的在解放前即与共产党有过接触；有的虽没有直接的接触，但通过各种渠道了解到共产党及其领导的革命事业；更多的人在解放前不问政治；但他们对共产党、新民主主义革命和刚刚建立的人民政府都有高度评价，表示了积极的政治态度。齐鲁大学一位历史学教授在自传中写道："我不虚伪的说，因为我出身很贫苦，而且在经济上长期受过窘迫，所以我很同情共产党，但是我要一心作学问，不肯参加革命，自然不愿意作共产党员，而且在国民党统治下得不到共产党活动的真正消息，也看不到共产主义的书籍，使我对共产党无所认识，同时因国民党宣传共产党很残酷，说对付知识分子和有产阶级很无情，从人道主义看，我反对。杭州解放后我第一次看见解放军，纪律严整，真是秋毫无犯，同他们谈话时，都能谈出一套理论来，这使我惊异钦佩，从历史上找不出这样的军队来，这一点使我对共产党有了

初步的认识与好感。又一次代表教职员会去文教部，接见我们的是一个 20 来岁的女职员，当时觉得一个年青的女子怎能管理高等教育，初则有些轻视她，谈论之后，看她严中有谦和，态度磊落大方，从容不迫，谈话自然很有条理，这又使我惊异共产党对于工作人员训练的精干，这是我第二次对共产党发生了好感。后来又从理论上认识了社会主义、共产主义是人类历史上必经的一个阶段，无论如何，这个洪流是阻不住的，虽然在旧意识里，有若干一时转不过弯来，但大体的方向，我是认识清楚了。"① 这种认识过程在当时的教会学校教师中有一定的代表性，他们从对新政权存有疑虑到逐步信服是基于以下事实：即新政权在凯歌行进中于短时期内荡涤了旧社会遗留下来的痕迹，医治好了战争的创伤，发展经济，抑制通货膨胀，社会秩序井然，人民安居乐业。从旧社会过来的知识分子虽然免不了要接受思想改造，但毕竟环境安定，生活有保障，可以发挥一技之长以教书育人。于是，教会学校的教师对原先不甚了解的共产党及其领导的革命便很自然地产生了好感，一部分人还将自己的前途和命运与新政权的前途和命运联系起来，自觉地尊重和维护新政权的权威。这表明，在特定的历史条件下，相当一部分知识分子经过痛苦的自我斗争之后，终于做出自己的抉择，毅然割断了与昨天的联系，生活在世纪末的人们应理解他们当时那种曲折复杂的心路历程。

新政权鼓励教会学校教师自觉进行心态调整，从而更好地为新社会服务。与此同时，要求全部重新立案，并对学校进行了一系列改革，使之适应新民主主义革命的具体要求。(1)改革学校的领导机构。各教会学校根据教育部的规定和地方的有关法令，先后改组了校董事会，淘汰了旧时代的一些人物，补充进步人士和教师代

① 转引自陶飞亚：《院系调整之前：齐鲁大学教授状况的分析》，未刊稿。

表参加。还建立了校务委员会，负责日常教育教学工作的管理。华西协合大学的校务委员会由校长主持，各学院院长、系主任和师生员工代表参加，学校的重大问题都由校务委员会讨论决定。金陵大学由教授会、助教会、职工会及学生会通过民主选举方式，产生了由 19 人组成的校委会，后又改由校长、教务长、总务长、各学院院长、图书馆长及各系(科)主任、工会代表、学生代表组成校委会，校长为当然的主席。尽管校委会仍属私立学校管理的一种模式，且在管理上有不完备之处，但毕竟是民主办学的开端，是新政权对教会学校实行改造的重要步骤。教会方面对学校管理体制的变更并不满意，对于校委会中的学生代表有权参与预算决策，而资助者无权指定专款专用的状况表示沮丧，但大势所趋，无法再回到过去了。已往教会学校的校长任期一般都较长，不少人一干就是 20 余年。在新的形势下，一些校长颇有跟不上的感觉，只得提出辞职。之江大学校长李培恩、金陵大学校长陈裕光等都是这一时期离开学校的，这可视为教会学校嬗变过程中的一个必不可免的插曲。(2)改革学校的系科设置和课程设置。各教会大学根据提高人民文化水平，培养国家建设人才，肃清封建的、买办的、法西斯主义的思想，发展为人民服务的思想的原则，在原有规模不变的基础上，或停办，或增设，或归并了一些学科，其用意在于使学科门类合理，体现科学性和时代特色。如金陵大学将政治经济学系改为经济系，将哲学心理教育系分设为哲学系与教育系，将社会福利行政组扩建为社会福利行政系，农艺系附设的农业工程组扩建为农业工程系，并增设了林业专修科。课程也进行了调整，废除了与新民主主义精神相悖的课程，设立了社会发展史、新民主主义论、辨证唯物论与历史唯物论、政治经济学等课程。根据国家建设及精简的原则，许多原先长期开设的必修专业课程被取消了。(3)鼓励师生走向社会，将课堂扩大到民间。华西协合大学组织学生参加疏浚河道、改善城

市卫生的义务劳动，为市民提供医药服务活动等。金陵大学组织学生参加西南服务团。该校一位教授在阐述参加西南服务团的意义时说："这是知识分子认识时代，为整个劳苦大众服务的机会。同时，过去知识分子都是闭门造车，学出来的东西往往不为社会所需要，今天西南服务团是使知识分子所学的理论与实际结合的好机会。"[①] 教会学校的师生，还参加了农村的清匪反霸、减租退押、土地改革等活动。上述改革具有合理性，使教会学校与其他公立学校之间的共性增加了，但也明显具有负作用。由于片面强调民主办学，让学生介入学校的决策过程，使学校管理的有序性受到影响。如华中大学对中期考试和毕业考试计分严格，淘汰率极高，往往200人入学，到毕业时只余40人。解放后，在学生代表的极力反对下，这项长期坚持的制度不得不废止。韦卓民校长对此感到难以理解，"毕业考试是否举行还得看学生们的意见如何，……在这样的时代给年轻人太多的自由不是很好吧？"以后他回忆起这件事时还不无感慨地说，"当时我很感伤心"[②]。此外，必修课程过于精简，学生的知识面变得"狭而深"，不利于人才的成长。以学年制逐步取代学分制，也使教会学校在教学上的某些特色消失了。

尽管建国初期教会学校经历了阵痛，出现了较大的变化，但学校仍属私立性质，继续接受外国教会资助，校内的宗教活动依然活跃，有些学校的教徒人数甚至一度呈上升趋势。新生的政权忙于巩固军事和政治上的胜利，无暇旁顾，在教育政策和宗教政策方面便较为宽松。不少教会人士因此认为，只要不触犯新政权，小心翼翼地办学，尽力维持住私立地位，教会学校便可继续生存下去。但是，

---

① 南京大学高教研究所：《金陵大学史料集》，南京大学出版社1989年版，第338页。

② 转引自马敏：《艰难的蜕变——解放前后的华中大学与韦卓民》，见章开沅、林蔚主编：《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社1991年版，第326页。

历史的辩证法十分无情，社会的变迁也不以人们的主观意志为转移，教会人士最耽心的事情终于不可避免地发生了。在很短的时间内，整个局势逆转了，最终导致教会学校在中国大陆的终结和外国教会退出中国。

二、20 世纪中叶社会的变迁与基督教教育在中国大陆的终结

1950 年夏天，朝鲜战争爆发，战火迅速蔓延到鸭绿江边。几乎在战争爆发的同时，美国派遣第七舰队封锁了台湾海峡，阻挠中国共产党人收复台湾。美国的介入，使得局势愈来愈严峻，新生的政权毫不示弱，派遣志愿军赴朝鲜参战。中美两国的兵戎相见，迅速决定了以美国和英国为首的外国在华教会及其学校的命运。

从 1950 年 10 月起，新政权开始接办教会学校，并将之作为反对帝国主义侵略的一个重要步骤。关于教会学校被接办的原因，有多种说法。其中较有代表性的一种说法认为，由帝国主义控制的某些外国教会，竟然藐视我国的法令，"甚至继续不断地利用教会学校，暗中进行反动的宣传和活动，造谣、诽谤，出版反动书刊，隐藏武器，勾结残匪特务，从事间谍活动。尤其在美帝国主义侵略朝鲜和侵占台湾后，破坏活动更加活跃起来。为了永久占领这些文化侵略据点，他们还施展种种阴谋，对学校师生威迫利诱，阻挠改革，甚至用断绝经费来源相要挟。在这种情况下，我国政府就开始了接办教会学校的工作。"① 确实，在教会学校中有一些外籍教师对新政

① 毛礼锐、沈灌群主编：《中国教育通史》第 6 卷，山东教育出版社 1989 年版，第 32 页。

权持敌视态度,甚至有的还有破坏性的举动。华中大学的英语教师席珍珠在课堂上公开散布西藏不属于中国的领土,中国的关税不应自主等言论,引起公愤,引发了一场遍及武汉三镇的反侮辱,反诽谤活动。华西协合大学附属进益产科学校校长满秀实不允许在该校礼堂悬挂毛泽东的画像,并阻挠学生参加新民主主义青年会,而受到批评教育。金陵女子文理学院的美籍教授费睿思在课堂上散击攻击"抗美援朝"的言论,引起学生不满,群起攻之,连《新华日报》都发表了批判文章。这类事例各地都有一些,但并没有发展到很严重的程度,更不存在政府无法控制局面的问题,因此不能视为教会学校被接管的直接原因。更何况当时在教会学校中也有不少外籍教员顺应形势,遵纪守法,忠于职守,做出了成绩,受到人们的好评。同样在华中大学,地理教员陶吉亚从共产党倡导的国际主义出发,提出应将"培养世界公民"作为学校的办学宗旨,以取代原先的"培养中国之忠实公民"的宗旨,这一建议为学校所采纳。陶吉亚由于工作努力,还被评为学校的劳动模范,获得嘉奖。该校的另外两位外籍教员薛世和与甘施礼发起组织新民主主义讲习会,每周一晚上聚会研讨国际共产主义纲领、工会法、工商政策、米丘林学说等,吸引了在武汉的30余位外籍人士前来参加。这些事例表明,在教会学校的外籍教师中确有一批人是循规蹈矩、忠于职守的,他们是学校教学中的骨干力量。那么,导致教会学校被接办的直接原因是什么呢?笔者认为,这不是一种单方面的行为,而应从中美双方来寻找原因。朝鲜战争爆发后,美国政府采取对抗和敌视的政策,在战场上较量撕杀的同时,冻结了中国大陆在美的全部资产,并规定非特别许可,将资金汇到中国大陆是非法的。针对美国政府的举动,中国政府采取了报复性措施,于1950年12月26日下令冻结美国在华资产。政务院并作出了《关于处理接受美国津贴之文化教育救济机关及宗教团体的方针决定》,指出:"凡接受美国津贴

的文化教育医疗机关分别情况，或由政府接办，改为国家事业；或由人民团体继续经营，改为中国人民完全自办的事业；私人团体经营有困难者，政府予以适当补助”。以期“把一百多年来美帝对中国人民之文化侵略，最后地、永久地、彻底地、全部地加以结束”。教育部根据这一精神，于1951年1月11日发出了《关于处理接受美国津贴的教会学校及其他教育机关的指示》，要求各地把这件关于国家教育主权的重大工作做好，同时要深入进行反对帝国主义的爱国主义教育，严格分清敌我界限，保障宗教信仰自由，团结教徒和非教徒共同对敌。由于美国的封锁，使得一向依赖外国教会团体或个人资助的教会学校突然断了财源，实在无力维持运转，加之师生受到新思想的潜移默化的影响，要求结束私立地位，这些都使整个接办工作没有遇到太大阻力便正式进入了大规模的实施阶段。50年代对教会学校的接办有着多方面的复杂原因，因美方的挑战而引起中方的反弹，美方对此负有直接责任。当然，中国政府的主观愿望是将各类教育统一到新民主主义的大目标下，允许多元格局的教育存在只是一种权宜之计，由于美方的介入，这一愿望提前实现了也是事实。由此可见，教会学校在50年代的被接办决不是偶然的，实在是一种历史的必然，中美双方的交恶是一个重要原因，加之自身过多地存在着不适应社会变迁的因素，其最终的结局便不可避免地被决定了。

1950年，全国接受外国津贴的高等学校有21所，中等学校有514所，初等学校为1133所。对这些学校的接办分为两个步骤，先是接办高等学校，而后再接办中等学校和初等学校。

最先被接管的是辅仁大学，接管的时间是1950年10月12日，距政务院《关于处理接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教

团体的方针决定》公布尚有2个月时间。[1]事情的起因是教会驻校代表提出：学校新的董事会将由教会选任；教会通过代表对学校的人事聘任有否决权；附属中学的经费不再由教会拨给；圣言会所在地仍由教会保留，不准任何人侵扰。这些要求与政府的法令相悖，遭到陈垣校长的拒绝。为此，教会驻校代表决定停发经费，并得到了罗马方面的批准，政务院随即明令将该校正式接收自办。辅仁大学的被接办是教会及其所代表的外国势力与新政权之间正面冲突的结果，也是全部接办教会学校的前奏。

1951年1月16日至22日，教育部在北京召开处理接受外国津贴的高等学校会议，参加会议的有教会学校领导人、教师及学生代表。会议确定了处理接受外国津贴的高等学校的原则、办法和接收工作中的一些具体政策、措施。经酝酿协商，确定改为中国人民自办，仍维持私立地位，政府予以经济补助的有9所：沪江大学、东吴大学、圣约翰大学、之江大学、齐鲁大学、岭南大学、求精商学院、震旦大学、震旦女子文理学院。接收后改为公立的11所：燕京大学、津沽大学、协和医学院、铭贤学院、金陵大学、金陵女子文理学院、福建协和大学、华南女子文理学院、华中大学、文华图书馆专科学校、华西协合大学。这些学校原先分属不同教派，政府接管后，除少数大学（如燕京大学）仍短时期保留原建制外，其余的或予以归并（如金陵大学与金陵女子文理学院合并称金陵大学，福建协和大学与华南女子文理学院合并称福州大学），或更名（如协和医学院更名为中国协和医学院），或分解（如铭贤学院的部分系科改为山西农学院，部分系科并入山西大学工学院及山西化工学院）。改为公立的教会大学经费由中央人民政府负担，教职工完全享受公立

---

① 毛礼锐、沈灌群主编：《中国教育通史》第6卷，山东教育出版社1989年版，第34 35页。

学校的待遇，外籍人员不再担任行政职务及校董会董事，只要遵守法令，欢迎继续留下来任教，中国籍教职工一律留用。教会中小学则在以后接办私立中小学过程中全部改为公办。教会大学在接办形式上，采取由师生员工提出请求，由政府接受这些请求予以接办的方式进行，意在减少阻力，防止出现大的社会震荡。这便给今天的一些研究者造成某种误解，即教会大学的改制是师生员工政治觉悟提高后一致要求的结果。其实不然，这一举动属政府行为，即政府是通过内部发动，然后有计划地予以接办，以实现"肃清帝国主义文化侵略的影响"的目标。尽管有关方面一再强调要注意政策，区别对待，但在接办的整个运作过程中仍出现了"左"的偏差。"如没有把文化侵略与文化交流区别开，有些学校连同外国大学交换图书、资料的工作也由此而中断了；对在教会学校工作的外国教员，不分好坏，全部任其回国，其中有不少教员对中国人民是友好的，并且愿意以自己的学识为中国人民服务，有的本人不愿离开中国，然而也被停止了在学校的工作。当时对教会学校的办学经验，缺乏辩证的全面的分析，对他们所做出的成绩，没有足够的估计。"①

对于教会学校的改制和被接办，学校负责人和一些资深教师在各种公开场合采取了积极合作的态度，各校都召开了群众大会，表示坚决拥护和执行；各种表态的文章和言论也频频出现。金陵大学和金陵女子文理学院合并为金陵大学后，该校的两位负责人李方训和吴贻芳在《我们应如何庆祝人民金大诞生》一文中写道："近百年来，帝国主义对于我国，凭借着不平等条约压迫，在重重叠叠的领土和经济侵略，逞心得意地横行之余，又从他们剥削所得的肥

① 毛礼锐、沈灌群主编：《中国教育通史》第6卷，山东教育出版社1989年版，第37页。

腴利益里面，分出少量的资金，在我国境内设立喧宾夺主的学校，进行文化侵略，扩张精神影响，执行华尔街的垄断阴谋——'商业追随精神上的支配，比追随军旗更为可靠'；其意在通过殖民地教育，广泛地同化中国人民，使其不自觉地接受美国衣食住行的习惯，从而远辟美国的商品市场。腐朽堕落的'美国生活方式'，摧残了我民族文化，戕害了我青年灵魂。无孔不入的帝国主义分子，利用文化租界，姿意传播亲美、崇美、恐美的恶毒思想。不劳一兵，不折一矢，而奴驭了中国自命为优秀阶层的知识分子"。而今"阴霾积压下的前私立金陵大学与前私立金陵女子文理学院，已随着中央及华东教育部发布'两校合并改为公立'的指示，而展开了光明灿烂的新校史。全体师生员工无不欢欣鼓舞，以最兴奋与最热烈的心情，来庆祝这个崭新的、人民的'金陵大学'"。① 确实，在教会学校负责人和教师中，不乏对帝国主义文化渗透的批判，对教会办学负面影响的反思，对新政权的期望与信心。但是，他们的心情又是矛盾和复杂的。在对学校未来发展存有某种希冀的同时，也存有不少的失落和担心。毕竟以往苦心经营的学校形成了一整套严格的教育教学规范，科研和教学水平都比较高，在社会上声誉较高，今后能否保持这种优势？不少人已适应了在旧有的学校体制下工作，能否适应新的环境？此外，生活待遇能否维持原先的水准也是他们关注的问题，教师怕减薪调职，学生怕降级成为一种普遍现象。在当时的历史条件下，要完全解开这些心结不是一件易事，只能留待在以后岁月的变迁中去解决了。

接办教会学校仅仅是改造旧学校的第一步。1952 年，为了适应新中国建设的需要，开始根据苏联的教育经验，结合中国的实

① 南京大学高教研究所编：《金陵大学史料集》，南京大学出版社 1989 年版，第 85 页。

际，调整院系，设置专业。院系调整以培养工业专门人才和师资为重点，发展专门学校，整顿和加强综合大学为方针，将全国 211 所高校合并为 201 所，各系科也进行了调整。在这次调整中，各教会大学相继并入有关大学，除少数较完整地并入新学校外(如辅仁大学大部分并入北京师范大学)，多数教会大学是肢解式的将本校系科分别划入不同的数个学校中，如燕京大学文理学院并入北京大学，工学院并入清华大学，校址归北京大学；齐鲁大学各系分别并入山东大学、南京大学等校，校址归山东医学院；圣约翰大学、沪江大学、震旦大学各系科分别并入上海的有关大学；之江大学的文理学院与其他几所大学的相应系科合并在原址组成浙江师范学院，财经系科则并入新成立的浙江财经学院，工科各系则并入浙江大学。这种调整的结果是教职员与学生分散了，教会学校完全丧失了独立性，与新学校之间的前后联系被割断了，在后续的学校里几乎完全找不到原有学校的影子，校友和学校教职员的归属感不复存在。与此同时，教会普通中小学在由政府接办后，或拆并入他校，或更名，原校也都消失了。如武汉的训女中学于 1952 年由政府接办后，最初更名为湖北省女中，后改为武汉市第八女中，继后又改为武汉市二十三中学；上海的中西女中和圣玛利亚女中则合并组成市立第三女中。

50 年代后，在台湾、香港等地出现了一批教会大学，如台湾的东海大学、辅仁大学、东吴大学及香港中文大学的崇基学院，这些大学与早先在大陆存在的教会大学大多有着千丝万缕的联系，有的甚至直接套用原校名，经数十年经营，迄今都已发展成具有相当规模的高等学府。一批教会中学也在台湾、香港两地出现，仅台湾便有 20 余所。这与教会学校在大陆消亡后，基督教会办学重心的转移有关。

20 世纪中叶的社会变迁直接导致了基督教教育在中国大陆

的终结。对此，现今的研究者们较为一致的意见认为，这是共产主义革命运动与基督教普进运动正面冲突的结果，是中国民族主义与西方殖民主义冲突的结果，也是世界政治格局重新调整和组合的结果。一言以蔽之，这是历史的必然。对此，不应仅仅从悲剧的意义上去看待教会学校的终结，而应从大时代的背景上去理性地考察这种结局的深刻必然性。当然，出于意识形态方面的考虑，不允许各种类型的私立学校存在，这是新政权在教育上的一个重大失误，其后遗症一直延续到 80 年代。

基督教教育虽然自 50 年代以后便在中国大陆消失了，但对长期以来基督教教育在社会变迁中的作用这一问题，人们一直存在争议。以往占主导地位的一种意见认为，基督教教育是一种文化教育侵略，是帝国主义侵略中国的重要组成部分，对社会变迁起的作用是消极的。近年来，许多研究者深入钻研，详细占有史料，以实事求是的态度从多侧面、多角度进行了探讨，得出了新的结论。认为基督教教育作为一种外来形式尽管存在着明显的局限，但从中西文化交流角度看，它在东西方文化的交融中起着重要作用；从反封建角度看，它通过传播西方的民主、自由和科学，启迪了先进的中国人；从教育发展规律的角度看，通过引进先进的学校教育模式，建立严密的学校管理体制等，使学校最终走向了以发挥教育功能为主的角色。毫无疑问，基督教教育对社会变迁的作用具有积极的一面。除上述列举的几方面因素外，基督教教育对社会变迁的直接推动主要反映在培养了大量有用人才上，其中不乏为中华民族的科学文化事业做出杰出贡献的人物。在最有影响的 60 位福建籍现代科学家中，教会学校毕业的便有 20 人，占 1/3。金陵女大前后毕业学生 1 千余人，这些人在妇女界高级知识分子中占有一定比重，发挥了积极作用。据统计，在 1919 年—1947 年毕业的学生中，从事教育工作的占 34.4%，从事社会服务工作的占 12.8%，从事科

学研究的占9.7%，从事医护工作的占4.7%，其他占38.4%。[①]她们在各自的岗位上努力工作，其中不少人成为饮誉海内外的著名学人。据《中国现代名人辞典》、《二十世纪中国名人辞典》、《当代中国社会科学家辞典》等大型辞书统计，从教会学校毕业的各界名人便达400余人，其中有冰心、费孝通、丁光训、廖承志、刘鸿生、林语堂、贝聿铭等驰名中外的杰出人物。时至今日，仍有许多教会学校的校友分布在海内外，在各个领域发挥专长，为人类社会贡献力量。

通过对基督教教育与中国社会变迁关系的探讨，我们应以宽广的胸怀正确地看待和评价历史上的各种文化教育的形式，为世纪之交的社会变迁提供有益的视角，这是笔者撰写本书的基本目的。

---

① 吴贻芳：《金女大四十年》，方非等编：《吴贻芳纪念集》，江苏教育出版社1988年版，第108页。

附录一

教会书院的历史变迁

书院是中国历史上一种重要的教育机构，长期以来，为施行教化，培育人材作出了贡献。教会人士对书院的文化功效和教育功效十分重视，相继开办了不少这类机构，产生了较大的影响。与中国传统的书院相比，教会书院存在的时间并不长，但其在发展过程中显现出来的阶段性特征却十分明显。

（一）从域外向中国本土扩展

清嘉庆十二年（1807年），英国伦敦布道会传教士马礼逊来华传教。四年后，由于清政府禁止外国传教士传教，马礼逊等人只得移往马六甲谋求发展。当时马六甲名义上属于荷兰，实际上为英国所控制，在两万居民中，马来人、华人、印度人、葡萄牙人、英国人居多。华人多从事商业活动，受中国传统文化的影响比较深，希望子弟能够受到较好的中国式教育。马礼逊到来后，即设立了向华人进行宣教的机构，并于1818年与伦敦布道会的另一位传教士米怜创建英华书院。为此，马礼逊率先捐款1000英镑，并每年认捐100英镑作为日常费用，东印度公司也决定每年捐款1200英镑。其后，东印度公司的专利被取消，由英国政府继续向英华书院支付这项捐

款。从《马六甲筹组英华书院计划书》中，我们可得知，这所书院以交互教授中西文字及传播基督教教理为宗旨，举凡恒河外方各民族人士，即中国、日本、印度支那各国等，其就读于中文科者，皆能以英语接受西欧文学及科学之成就。书院设有中文图书馆及西欧文库，聘请传教士讲授。书院供给部分学生膳食费用，并规定对来自欧洲的学生必须授予中国语文，但允许他们按意愿选读宗教、文学、经济等科目。对本地学生，则要求用英语授予地理、历史、数学等方面的知识，同时适当选学基督教神学及马来文等。显而易见，这是一所兼具小学和中学教育职能的学校。学生来自多个民族，但华人子弟占多数。马礼逊指出，在英国统治的地区，英华书院是唯一对华人实施正规教育的场所，即使在英国本土，也没有专为华人设立的学校。值得指出的是，英华书院还在马六甲各地分设了多所华文学校。从英华书院创设到 1843 年迁往香港，前后共有米怜、宏富礼、高大卫、修德、汤雅各、伊云士、理雅各等 7 位院长主持院务，他们均为伦敦传道会的牧师，有的还在中国从事过传教活动。

马六甲英华书院的办学成就使新加坡、巴达维亚等地的传教士倍受鼓舞。1823 年，传教士建立了新加坡书院，招收华侨子弟入学。1839 年，巴达维亚的传教士也设立了中国书院。

1840 年的鸦片战争以中国的失败而告终，清政府被迫开放通商口岸及其附近地区，这为传教士在中国本土传教和办学带来了契机。1843 年，马六甲英华书院院长理雅各决定将书院迁往紧靠中国本土的香港，并在荷里活道与士丹顿街，伊利街与鸭巴甸街中间之地段建校。随理雅各到香港的有华人传教士梁发、屈昂，印刷工人何亚新；学生有何进善、吴文秀、宋佛俭、李金麟等人，其余学生转往马六甲各校就读。1844 年，改名为英华神学院。起初由于当地教会尚未成立，信徒多于院中聚会，故有英华书院公会之称。1845 年 11 月，马礼逊借回国之机，带 3 名学生赴英国留学，后来

这3人分别返回香港和新加坡为当地社区服务。迁港后，英华书院除继续招收华人子弟施行教育外，还着力进行中西文化的交流，书院的职能大大地扩展了。1856年，该院停办，当时有学生85人。

第一次鸦片战争以后，传教士已不满足于在中国外围地区设立书院。随着外国教会在华势力的逐步扩大，在中国本土上也开始出现了教会书院。1850年，英国伦敦会传教士施敦力在厦门设立了程度介于中小学之间的英华书院。1851年，美国北长老会女传教士夏礼将设在澳门的女塾迁往广州，改名为真光书院，专门招收女童入学。

从外围地区向中国本土渗透，展示了这一时期教会书院发展的基本轨迹，而这又是与教会的传教目标乃至西方国家的政治、经济利益紧密地联系在一起的。尽管这些书院数量不多，规模较小，影响亦有限，但较之中国传统的书院，其在教育管理、教学内容、培养方式等方面的先进性则是不言而喻的。

（二）从小规模的存在到较大规模的发展

第二次鸦片战争后，清政府被迫签订了《天津条约》和《北京条约》，其中规定，准许外国传教士到中国内地自由传教。在这两个条约的保护下，教会在华活动的范围迅速拓展，各项事业日臻兴旺，教会书院也不断出现。据不完全统计，至1900年达到36所，其中较为出名的有以下书院。

格致书院，1858年由美国传教士在福州福音精舍的基础上创办。先是专授汉文，后要求学生兼习英文。

潞河书院，1867年由美国公理会传教士娄戴德在北京通县县城的北后街教堂内开办，1895年迁至通县城南。

文华书院，1871年10月由美国圣公会创办于武昌昙华林，又名文华纪念学校。

存养书院，1976年由美国基督教会设于苏州十全街，分高、

中、小三个班，学生人数较少，由传教士潘慎文负责管理。1879 年迁至苏州天赐庄续办，1884 年改名为博习书院。

三一书院，1876 年由英国安立甘会传教士霍约瑟创办于宁波，初仅为小学程度，以讲授宗教教义为主，但也注重英文的教学。

圣约翰书院，1879 年 9 月由美国圣公会传教士施约瑟创设于上海，最初的学生主要来自圣公会所办的培雅书院和度恩书院及神道学校。

培英书院，1879 年由美国基督教长老会的那夏礼创办于广州，传教士香便文任监督。

鹤龄英华书院，1881 年由美国美以美会传教士麦铿利倡办于福州，商人张鹤龄捐 1 万银元购置房产促成。

中西书院，1881 年由美国传教士林乐知创办于上海，设一、二院及大书院，课程以中西文并重。

博文书院，1885 年由英国循道会创设于武汉。教学内容除圣经、四书五经外，数学占相当比重。

汇文书院，1888 年由美以美会传教士傅罗创设于南京，以教授科学课程相标榜。

格致书院，1888 年由美国长老会牧师哈巴创设于广州沙基，开设英语、基督教教义等课程。1900 年迁至澳门，改称岭南学堂。

培正书院，1890 年由美国南部浸信会传教士设立于广州，1893 年改为培正书塾。

基督书院，1891 年由美国基督会创办于南京，初仅 20 名学生，数年后达到 200 多名学生。

麦伦书院，1891 年由英国伦敦会创设于上海，初名华英书院，后为纪念传教士麦都思，改为现名，设正馆 4 班，备馆 2 班、只收中等程度的男生。

益智书院，1894 年由美国长老会创设于南京。

训女书院，1896年由基督教循道会创设于湖北汉阳，专门招收女生，实行住读。

德华书院，1898年由德国路德教会传教士昆祚创办于山东青岛，主要培养传教士、洋行买办、教师和翻译人员，课程偏重德文和宗教等学科。

这一时期，创办书院的教派不同，办学条件各异，办学效果也有所区别，但办学的宏观目的较为一致，各教会书院间具有不少共同之处，形成了相似的办学特色。

教会书院在初创时期，大量招收来自清寒之家的学生，对他们不但免交学杂费，食宿衣着和书籍文具亦悉由院方提供。后来，随着学生数的增加，相当一部分教会书院便不再关注清寒子弟的教育问题。中西书院创始人林乐知认为，教会没有必要在中国不断地为乞丐开办义务学校，倘若让富有的和聪明的中国人先得到上帝之道，再由他们去广泛宣传福音，岂不是可以少化人力、物力，而在中国人当中无止境地发挥力量和影响吗？这一观点颇具代表性，反映了处在社会转型时期的教会书院，其教育对象的明显转移。另外，为适应洋务运动后社会的急剧变化，以便能在中国真正立足，教会书院在培养目标上也进行了适时调整，强调以培养通晓西学，熟习洋务的人员为主，书院不再只是教牧人员的养成所。据统计，武昌文华书院在1894年以前的20余年间曾有300余名学生毕业，但从事教会工作的不足15人。显然，让更多的毕业生活跃在政治、经济、商业等领域，更符合教会的切身利益。又由于教会书院多设在沿海通商口岸，与当地的洋务机构及外国人把持的海关、洋行等有着密切的联系，毕业生的出路大多较为保险，这对官僚富绅家庭很有吸引力，纷纷送子弟入学，以至有的书院人满为患。上海中西书院刚开办时招收200名学生，到1882年1月，学生数即达330名，因校舍所限，尚有许多申请者未能入学。

教会书院在课程设置上标榜中西学并重，有的要求学生熟读孔孟经书，了解中国传统文化；有的鼓励学生钻研八股试策，为参加科举考试做准备。但教会书院为适应社会对西学的追求，确定课程的主干部分是西学，而不是中学。“中学”课程仅聊备一格，教授“中学”的教师被学生戏称为“冬烘先生”。当时，多数书院都设置了一批近代课程。福州鹤龄英华书院开设有数学、代数学、几何学、电学、格物学等课程；上海中西书院开设有数学启蒙、代数学、勾股法则、平三角、弧三角、化学、重学、微分、积分等课程。有的书院还设置了小型天文观察台、格致房、机器房等，供学生学习西学时实习操作之用。山东登州书院建有物理、化学实验室和机械厂、发电厂、天文台等。圣约翰书院甚至花费巨资兴建“格致楼”，内设物理、化学等专门实验室。对英语教学，一般教会书院亦很重视。圣约翰书院负责人卜舫济在呈交圣公会的一份报告中列举了教授英语的四大好处：(1)能增长中国人的智慧；(2)消除中国人排外之成见；(3)促进东西方的了解，扩大国际贸易；(4)使中国人了解教会学校培养人才，为社会服务的宗旨。1896 年以前，圣约翰书院的医学、神学两科的所有课程及文理科中的自然科学课程均要求用英文讲授，学生在课堂内外也一律要使用英语。上海的中西书院，从学生入学的第二年起，便实施英文的强化教育，这使得学生的英文水平远高于其他学校。此外，教会书院还重视艺术教学，安排学习琴韵等，以陶冶身心，提高文化素养。教会书院的主持人为了吸引士绅，取得他们的好感，往往宣称其课程设置是中西结合的完满体系，而不仅仅是传授西学。实际上，无论从课程门类的比例上，抑或从课时上比较，“中学”均不及“西学”。

教会书院借鉴资本主义国家学校的授课形式，突出教学层次，使得教学能够循序渐进，由浅及深，由易及难。圣约翰书院分正馆与备馆两级，正馆即正科，亦称特班，备馆即预科，学制皆为 4 年。

中西书院仿照美国式的教育制度，实行完整的三级教育(初级、中级、高级)，总学习年限为8年，学生由低及高，依次递进。许多教会书院还比较早地实行了班级授课制，这是国人所办旧式书院无法比拟的。

教会书院的管理较为严格。武昌文华书院学生除了礼拜六下午整队到附近城墙上散步外，一年只放三次假。即春节30天，端午节10天，中秋节10天，其余时间一律不许出院门，学生几乎与外界隔绝。苏州博习书院规定，凡入校学生必须与校方签订合约以保证留在书院内，直到完成全部学业后方准离开。

教会书院重视体育活动。虽然许多教会书院不设体育课，但却建立了具有相当规模的体育组织或运动代表队，拥有一定的活动场地。圣约翰书院于1890年前后就开展了田径运动，并举办了以田径为主要项目的运动会。北京的汇文书院和协和书院于1895年前后也开展棒球、网球、足球等运动。1900年以后，在教会书院中出现了以田径、球类为主要项目的校际运动会，有的教会书院还同外国人进行了比赛。在这些比赛中，学生运动员总是尽最大努力，力争击败外国队。1906年，协和书院学生与驻北京的英国人举行了一场足球赛，一位清政府官员正好路过赛场，见到比赛激烈进行的情景，深为不安，并推测中国人必然失败，第二天他派人将一个"白磁九龙杯"送至英国公使馆，说是赠予昨天足球赛的胜利者。实际上，这场足球赛是协和书院的学生以2：0战胜了英国人，英国公使馆只好将"白磁九龙杯"送到协和书院。尽管教会书院开展体育活动是为了宣扬西洋文明，扩大自身的影响，但教会书院的体育活动在中国近代体育史上占有重要的一页，这是毋庸置疑的。

教会书院的主要任务虽然不是培养教牧人员，但宗教气氛较为浓厚。圣经往往是必修课，若考试不及格不准毕业。不少书院要求学生参加早祷会、晚祷会、做礼拜，以及圣诞节、复活节等宗教活

动，违反者即受惩罚。一些宗教团体也在书院中设立了分支机构。基督教青年会在博习书院中设立了幼徒会，1897 年时有 30 名正式会员，13 名非正式会员；1898 年增至 41 名正式会员，32 名非正式会员。该书院在这两年中学生总人数分别为 130 人和 124 人，可见其影响之大。严格的宗教教育和浓厚的宗教氛围的薰陶，使许多学生皈依基督教，这使欲送子弟入院学习的官绅们颇感为难。院方在这一问题上往往不愿让步。当然，也有少数教会书院因主持人较为开明，维持着一种少有的宗教宽松气氛。如中西书院的课程条规便规定：每逢礼拜日放学，诸生中情愿听讲圣经，因属有益，总以各随自便，毋稍勉强也。

教会书院的负责人能够长期坚持办学而有所成就，与其个人因素有关。他们往往较长时期地在中国社会中生活，大多从事过办学、编译等多方面的工作，结识多方面的人物。汇文书院负责人福开森与江苏的地方官员联系密切，每年的学生毕业典礼都邀请官员参加。这一天成为书院的盛大节日，戴大红顶子、水红顶子、蓝顶子、水晶顶子以及铜顶子的官员布满礼堂，师生对此都感到荣耀。另外，教会书院负责人往往对中国社会生活和社会需求有一定了解，熟悉中西文化的不同背景，这使得他们能够对教育教学进行及时调整，从而收到一定效果。

这一时期，教会书院迅速崛起，数量不断增加，并以总体办学的先进性和教学内容的新颖性、科学性受到了人们的欢迎，其办学模式为各地兴起的新式学堂所仿效。但由于重视宗教薰陶，视教育为上帝特别赋予教会去打开异教邪说的大门的工具和争取人们信仰福音的手段，从而限制了自身的影响和发展，有的甚至受到反洋教团体的打击。义和团运动期间，上海的圣约翰书院、杭州的育英书院、广州的格致书院先后停学、通州的潞河书院被焚毁便清楚地说明了这一问题。

(三)从普通教育向高等教育演变

19世纪末20世纪初,中国出现了改旧式书院为新式学堂的潮流,教会书院也受到了冲击。尽管此前设立的教会书院往往是书院其表,学校其里,实际上已是一种新式教育机构,但分散、层次低等局限性严重地制约了自身的发展,处于世纪之交的社会变革之中的教会书院同样面临着守旧与革新的抉择。

近代设立的新式教育机构不少也沿用书院的名义,而且越是外国人办的学校,以书院名义开办的越多,中国人开办的则反之。这种值得玩味的历史现象,反映了中西文化的彼此接近和互相融合,也说明了书院在名义上生命力犹存。进入20世纪后,教会新创设的教育机构不再喜欢用书院的名义,而同当时国人自办的教育机构一样,往往直接名之曰学堂。据统计,从1901年至1911年,冠以书院之名的新设的教会教育机构仅天津的新学书院和中西书院、广州的圣心书院、山东潍县的广文书院、嘉兴的秀州书院、沈阳的文会书院等数所,1911年以后则未再建立新的书院。原先存在的教会书院与全国书院一道同步进入了改革进程,多数逐步向新式中小学演变,有些虽然至本世纪30年代还未改名,但其实质已发生很大变化,不再是原先意义上的书院了。一部分教会书院则以联合的形式,提升教育层次,从基础教育向高等教育发展,最终组成完全大学。后来闻名于世的几所教会大学,便是通过这种路径而得以产生的。

教会书院的分化和重组导致了教会在华高等教育体系的形成,这是一个完全属于资产阶级新文化范畴的教育体系,它的出现在中国教育史上具有重要意义。其形成并非一朝一夕的事,而是经过了一段较长的时期。初期往往先尝试开设大学课程,或开设大学部,实行普通教育和高等教育并存的制度,也就是"一校两制",待条件成熟后再正式分设。圣约翰书院于1892年设大学部,开设大

学课程，学习年限为3年；1896年调整学科为文理、医学、神学三科，初具近代大学的雏型。当年大学部有学生17人。1897年，杭州的育英书院分设了正科和预科。正科相当于大学程度，学制为6年，有英文、化学两个专科；预科相当于中学，学制5年；至1905年时，大学部有学生35名，中学部有学生80名。1903年，武昌文华书院成立了大学部，增设了大学课程。1907年，武昌的博文书院也设立了大学部和中学部。在书院中试办高等教育获得一定经验后，北京、南京、苏州、杭州、武汉等地的教会人士从提高投资效益，加强统一管理，保证教学质量等方面考虑，开始酝酿联合组建大学。南京地区设有三所教会书院，基督书院院长美在中首先倡议合并书院。他认为："孤往，则精力分散而收效浅；共聚，则菁华聚而成功多。且祖国教会醵金委办教育事业，当化畛域而屈群策，以最少经费谋最大功效，不然则获罪于天矣。"[①] 汇文书院院长包文也认为："今南京一隅设三校，其政不相谋，课程多重复，且为经费限，不得备其设施，势必至于因循苟且，徒劳而无功，吾不知其有何益于中国，其亦大背吾人办学之旨矣。"[②]同时，这一时期资本主义的缓慢发展促成了封建文化的进一步没落。1901年，清政府取消了"八股策试"和"武试"，此后又最终废止了科举考试制度。于是，新式教育在中国迅速发展，公私立学校如雨后春笋般出现。1903年以后，中国的官立大学堂日益增多，除京师大学堂得到恢复外，各省还纷纷创办大学堂。传教士们预感到，教会学校除非能比这些学校取得更好的成就，否则将失去赖以生存的重要前提，优秀学生将不可避免地被官立大学堂吸引去。由此，组建大学的紧迫性日益明显，从书院向大学转变，成为不可逆转的大趋势。另外，教会书院规模的扩大，学生人数的增加，课程设置的趋向合理，已为建立大学奠定了

---

① ②王德滋主编：《南京大学史》，南京大学出版社1992年版，第462～463页。

基础。

1899年，美国在华宣教团议决在苏州创设一所大学，并提出将苏州的博习书院、中西书院和上海的中西书院加以合并，因苏州古称东吴，便将这所大学命名为“东吴大学堂”。1901年3月正式开学，林乐知为董事长，孙乐文为校长。1905年，在原培雅书院和度恩书院基础上组建的圣约翰学堂，按美国哥伦比亚特区大学条例改组成完全大学，分设文学院、理学院、医学院、神学院。卜舫济任校长。

1909年，南京的基督书院和益智书院合并，称为宏育书院。1910年，又将宏育书院与汇文书院合并，改建为金陵大学堂，包文任校长(监督)。北京的汇文大学(燕京大学前身)、杭州的之江大学、山东的基督教共和大学(齐鲁大学前身)也先后在原先书院的基础上，或联合，或独自演变成大学。但在有些地区，教会书院向大学的转变直至本世纪20年代才结束，过程极为漫长。1924年，以武汉文华大学为主体，合并博文书院大学部，组成华中大学便是一例。

教会书院是在中国旧式书院趋于没落，面临改制的情况下迅速发展起来的。它与中国旧式书院有着明显的区别，体现了西方资本主义国家的教育形态。同时，教会以书院这种形式向中国的传统文明靠拢，争取官绅和士大夫阶层的同情与支持。在其发展的进程中，中国社会正处于剧烈的变动之中，教会书院也不可避免地受到影响，打上了时代的印记。其每个发展阶段的特征表明，教会人士为了使书院能在中国立足，进而通过培养人才影响中国社会，不断地在社会转折的关头把握时机，对自身进行改造，以适应时代的需求。从在中国外围办学，进而扩大到在中国本土办学，然后又率先重组为大学，开中国高等教育之先河，表明其确实试图尽力跟上时代。尽管这样做有明显的政治、经济和宗教的动机，但拓展了近代中国的教育范围，对传统的封建教育形成了挑战，这应予以肯定。

附录二

教会女子大学的办学特色

义和团运动失败后，教会对在华的文化教育政策进行了相应调整。教会人士认为，欲从思想上对中国妇女进行引导，就必须在吸引更多的妇女信教的同时，提高妇女受教育的层次，进而扩大教会在中国的影响。由此，教会先后设立了一批女子教育机构，如北京协和女子大学、华南女子文理学院（原名华南女子大学）、金陵女子文理学院（原名金陵女子大学）、震旦女子文理学院以及苏州女子医学院和上海女子医学院等，逐步对妇女实施较高层次教育。半个世纪以来，这些学校的存在和发展不但对中国女子教育，也对整个高等教育发展的历史进程产生重要影响。

综观这种特定历史条件下出现的高等教育形式，可以看出其具有鲜明的时代性和不同于一般女子高等教育的典型特征，笔者试以华南女大和金陵女大为主，对教会女子大学的特色进行一些粗浅的探讨。

教育管理体制较为严密。一般教会女子大学根据女子教育的特点和教会大学的使命建立了较为严密的管理体制，学校的最高决策机构是董事会、设董事长、副董事长，书记等。董事会负责学校

经费的筹划、管理、使用；校产的保管；决定学校的预决算及其审核；选定校长（院长）。在董事会之下形成校务会议、教务会议以实施专门管理。校务会议由校长（院长）、教务长、各系主任、附属学校负责人和教师代表组成。校长（院长）是校务会议的当然主席，负责制定学校的各种规则，审查各系及附属学校的课程，处理学生的升级、退学、惩戒事宜。同时还负责管理各常设委员会（包括图书馆委员会、宗教委员会、招生委员会、体育委员会、奖学金委员会、经济委员会、编辑委员会、课程委员会、临时委员会）和办公室（包括卫生股、会计股、庶务股、秘书室、建筑部、校友部等）等，有权聘任教务长及各系主任，有权聘任或辞退教职员。教务会议由教务长和各系主任组成，其职责主要有：学生管理、编制课程计划、掌管学生的选修和主修事项、督察各系工作以及考试管理等。系务会议由系主任和本系教职员代表组成，负责制定本系各学科的标准及教学计划，本系经费预算及使用。教会女子大学的机构虽然庞大，管理层次较多，但分工比较严密，各司其责，各机构人员不多，比较精干，有的一人兼任几项工作。

拥有一批素质较高的中外籍教育管理人员和教学人员。金陵女大首任校长德本康夫人于 1896 年毕业于美国的蒙·霍莉约学校，曾在美国东部的大学中任教，与东部 14 个州的 40 余所大学负责人都有交往。她还先后在美国的高级中学中任教 4 年，在土耳其的玛拉奇初级中学任教 2 年，在中国长沙的耶鲁学校任教 5 年，具有丰富的教育经验。在金陵女大工作期间，她在制定规章制度，完善学校管理，争取教会经济资助等方面做了大量工作，是金陵女大的奠基人。继德本康夫人之后任校长的吴贻芳是金陵女大首届毕业生，她于 1923 年赴美留学，后获哲学博士学位。在校长任内，孜孜不倦地为学校的发展奔走、筹划。她热爱女子高等教育事业，曾两度拒绝出任国民政府的教育部长。金陵女大的师生以景仰的心

情称赞她：青年时代勤奋学习，中年时代为学校操碎了心，老年时嫁给了“教育之神”。值得一提的是，金陵女大的教师素质普遍较高，多数教师能忠于职守，认真教学。这与金陵女大聘任教师不分中外，不分校友非校友，唯才是择，唯贤是用有密切关系。抗战期间聘任的社会系主任龙冠海、教授周励秋和张世文，家政系教授孙增敏、俞锡璇，教育系教授袁伯樵等，既非校友，亦非校长宗亲，因为有一技之长而被录用。聘请的外籍教师中也有不少人在各自的专业领域颇有造诣。华南女大的师资主要来自以下几个方面：获得硕士和学士学位的美国女传教士约10余人；受过教会教育并在美国、加拿大、日本等国留过学的中国女子，如王世静等人；该校的校友；外请的兼职教师。各科教程除国学课外一律由笃信宗教的女教师担任，就是国学课程也尽量选聘出身科举，又受过教会洗礼的人来讲授。教会女子大学教师待遇较为丰厚，以兼职教师为例，每周上2小时的课，每月可得现洋20元。较高的师资素质保证了女大的教学质量，使之能在短短的4年里，将学生的能力提高到一个新的水准。但学校对教师管理较为严格，规定男女教师除做课间礼拜或进行时事讲话时可以呆在一起外，其他时间不许接触。女教师有专用的备课室和休息室。男教师不能进膳厅和女教师、女学生一起用饭，一般情况下不允许女教师参加校外活动。学校欢迎独身的中国女子到校任教，如这些教师征得校方同意和男教徒结婚，并请牧师作证婚人，学校就认为这是情理之中的事，予以鼓励；如果是与非教徒结婚，或虽是与教徒结婚，但未征得同意并请牧师作证婚人，就会被视作违反基督信条而受到谴责和非议，最终自动去职离校。

对学生进行严格的管理。一般教会女子大学都规定，凡公立或已立案之私立高级中学或同等学校之毕业生方准报考，报考者须填写报名书并附所毕业学校校长的推荐书及体格检查表，经审查

认为符合条件后发给准考证。考生在规定日期到指定地点参加国文、英文、科学(从物理、化学、生物中任选一科)和数学(包括代数、平面几何)等科目考试,成绩合格者予以录取。华南女大还规定:"新生于试验录取之后,编入第一年级;修过34学分者,编入第二年级;修过68学分者,编入第三年级;修过100学分者,编入第四年级;修过132学分者毕业。"① 学校对学生的学习课程实行主修、辅修及选修制度。学生于第一学年根据自己的兴趣爱好认修文科或理科,至第三学年须向教务主任及系主任申请选择某系为主修系,某系为辅修系。每个学生除普通必修科外,须选修主修系课程至少30个学分,辅修系课程至少15个学分,如需转科或转系,须经教务主任及系主任批准。学校较重视通过考试来检验学生的学习情况,考试管理也较严格。考试分平时考查、月考、期考三种。平时考查主要是笔答或口答,教师视需要不定期进行;月考每学期三次或四次,教师根据具体情况自行确定日期,于该科授课时间内举行之;学期考试于期终进行。"每月成绩,以一月内之平日成绩及月考成绩合并平均之";"学期成绩,以平日成绩、月考成绩、学期考试之成绩,合并平均之。"②学期成绩在60分以下者予以留级。学校对给假十分严格,"学生遇有紧要事故,须请假者,应预先到教务处陈明理由,以待核准登记。假满回校时须即到教务处领取准假证,呈交各教员签字,签毕仍交教务处备查。"③在学生管理方面,各校尤其重视对学生社团的管理,采取了鼓励和控制相结合的方式。建立社团均需由学校当局审核批准,社团的活动亦需学校同意才能进行。学校当局通过派员指导、参与等形式将这些社团纳入统一的轨道,予以严格控制。不过教会女子大学并非完全封闭,校方允许

---

① ② ③华南女子文理学院1937年编印:《教育部立案私立华南女子文理学院一览》,第34～35页。

学生参加舞会、约会，学生们还可以参加演讲竞赛等活动。有的学生参加宗教仪式，还有的学生到社会上访问贫穷和孤独的人。但总的来说，在时局动荡的旧中国，教会女子大学的学生较之其他学校的女学生要保守一些。

宗教教育得到重视。旧中国的教会大学在早期都将训练中国青年为基督服务，培养真正的中国信徒作为办学的根本宗旨，教会女子大学也不例外。在课程和课外活动中，宗教灌输和宗教活动一度列为首位，使学生接受宗教意识的熏陶和奴化思想的渗透。华南女大除要求学生参加各种宗教聚会外，还开设了圣经溯源、宗教大纲、新旧约历史及宗教和教会史、耶稣对今代人生之教训、文学美术中之圣经研究、宗教科教授法、宣道法等。改为华南女子文理学院后，宗教方面的课程多达 11 项，共 34 个学分。有的系还根据专业，开设了专门的宗教课程。教育系所开设的宗教教育原理、人格教育、宗教教育设施、艺术与宗教教育、宗教心理与哲学等课程便是如此。为了配合日后传教的需要，一些学校还设置了钢琴、音乐教学法、唱歌等课程，所教授的曲目也都充满宗教内容，应视为宗教课程的一个部分。宗教教育的消极因素是显而易见的，但不可一概而论，经过改造和转换，也能在一定程度上产生积极作用。金陵女大提出，学校是开拓智慧的摇篮，对青年人的一生起着重要的影响，办学的目的就是要培养一代能为社会献身的人才，并以圣经上的一段话："我来了，是要叫人得生命，并且得的更丰盛"作为校训。学校教育学生："人生的目的，不光是为了自己活着，而是要用自己的智慧和能力来帮助他人和社会，这样不但有益于别人，自己的生命也因之而更丰满。"[①] 强调"厚生"精神的培养，虽然源于圣经，但

---

① 吴贻芳：《金陵女大四十年》，方非等编：《吴贻芳纪念集》，江苏教育出版社 1988 年版，第 11 页。

在实际教育教学工作中，经正面引导，不少学生产生了服务社会，乐于助人的奉献精神和行动。到后期，教会女子大学的宗教教育有所淡化。

英文教学占有相当比例。教会人士认为，在教会学校中加强英文教学可训练中国人的智力，铲除学生的排外情绪，促进东西方之间的了解，有助于培养适合于政治活动和经济活动的新式人才，因此，对英文教学给予了足够的重视。华南女大英文和宗教科目所占的比例相当大，英文科目有讲读、写作、英国文学史、英文教学法，要求学生用英文诵读剧本、诗文等。改为华南女子文理学院后，规定自第一学年至第四学年均需学习英文，除英文专修科必修英国小说、英国戏剧、英国诗歌、英国文学史、英文教学法等外，其他系科也将英文的读、写、作、译作为必修课，增加了很多课时。金陵女大重视英文的听、说、读、写训练，在普通英文课中，要求学生每学期须读若干本英文名著。对多数课程，教师使用英语授课，参考书也指定以英文原著为主。学校还要求学生使用英文记笔记、写报告、答考题。为了检验学生的英文水平，二年级下学期学校举行统一的英语概括考试，考试时间持续三、四天，及格者允许升入三年级后，除主修或辅修英文者外，可予免修。不及格时，须补读一年，然后再次参加概括性考试，仍不及格者，予以自动退学。重视英文教学是教会大学的共同特点，对于女子大学来说，还有更深一层的意义，即一向饱受歧视的女子如能掌握英文，也能与男子一样赴外国留学，这是对男尊女卑旧传统的一种否定，但也使得在女学生中崇拜外国的风气十分浓烈。

重视体育。教会女子大学对体育教学很重视，将体育列为必修课程。一、二年级时每周设有四节体育课，三、四年级时仍有二节体育课。体育课主要教授徒手操、田径、球类等。体育教师除了教授体育技能外，还注意纠正学生不规范的站、走、坐的姿态。一般学校

规定体育课不得无故缺席。考虑到体弱的学生参加剧烈的体育活动有困难，学校专为她们另设力所能及的体育锻炼项目。有的学校还定期举行运动会，以检阅学生的身体素质和运动技能。加强体育教学，增强了女学生的体魄，一改原先女子的羸弱形象，使她们毕业后，能在女子不被重视的社会里占居一席之地，在身心和体能两方面胜任从事繁重的脑力劳动的需要。

社会教育较为活跃。华南女大的学生每逢星期日都到周围农村的主日学校担任义务教员，这类主日学校的教学内容随时变换，但主要内容大同小异，包括唱歌、讲故事、卫生指导、手工和游戏。抗战期间，学校专门设立了“社教推广委员会”，要求全体学生都要参加这项活动。社教活动以妇女儿童为主要服务对象，目的是鼓励和指导学生对于服务事业的研究和选择，加强学生对服务人生的信仰，能从实际经验中认识服务的意义和价值。同时在妇女中扫除文盲，促进健康，培养她们服务的人生观与宗教信仰，使其能应付困难，抵御恶化潮流，努力从事社会改革与服务事业。金陵女大于抗战前曾在南京设立邻里服务处，并为失学儿童开办小学。1939年春天，金陵女大在四川仁寿设立乡村服务处，下辖为妇女和婴儿治病的妇婴组，为幼儿提供义务教育的幼儿教育组，以及绣花组、鸡种改良组等。1944年春，又在成都华西坝设立了儿童福利实验所，与华西大学合办了儿童行为指导所。学校要求学生参加这些机构的活动，将之作为课堂教学的一种辅助措施。学校还经常组织学生走上社会，开展调查研究，收到了较好效果。1939年，社会学系的学生经过实地调查后，写出了《成都1000多件离婚案之分析》、《关于四川温江、灌县等地救济机关及慈善团体的调查报告》等文章，受到社会的重视。教会女子大学重视课堂教学与社会实践的结合，学生通过接触社会，了解到人民所遭受的苦难和社会的实际需要，萌生了为社会承担责任的愿望，这具有进步意义。

同其他教会大学一样，教会女子大学从本质上说是由西方传教士所创立，由西方捐款所维持，由列强的条约所保护，并以同样的理由容许那些负责者索取权利和保持标准，而且往往是按照西方的法律在外国注册的学校。她是外国教会为传教而设立的，在其发展过程中贯穿了教育为宗教服务的目的，是对中国女界实施精神渗透的场所。但也应该客观地指出，教会女子大学的创办是我国近现代女子高等教育的发端，其教育教学方面的一些内容体现了西方教育的新的知识系统的进步性，对传统的中国文化形成了一定的冲击，对于启迪中国妇女更深入地认识外部世界，接受新的科学成果，具有积极的意义。在旧中国女子教育极为落后的情况下，教会女子大学在客观上起了一种“补缺”的作用。

附录三

主要外国人名译表(按出现顺序)

阿诺比尤斯	Arnobius
聂斯脱利	Nestorius
西利尔	Cyril
狄奥多西	Theodosius
齐诺	Zeno
阳玛诺	Emmanual Diaz Jr
孟高维诺	John of Monte Corvino
鄂多刀克	Odoric
马黎诺里	Marignolli
沙勿略	Franciscus Xavierius
利玛窦	Matteo Ricci
邓玉涵	Jean Terrenz
汤若望	Schall von Bell
南怀仁	Ferdinand Verbiest
范礼安	Alexander Valignani
艾儒略	Julio Aleni

高一志	Alphonse Vagnoni
巴多明	Dominicus Parrenin
宋君荣	Antoine Gaubil
张诚	Francois Gerbillon
白晋	Joachim Bouvet
卫匡国	Martinus Martini
柏应理	Philippus Couplet
马国贤	Matteo Ripa
龙华民	Nicolas Longobardi
傅际	Franciscus Furtado
金尼阁	Nicolas Trigault
殷铎泽	Prosper Intercetta
郭纳爵	P. laratius da Losta
卫方济	Franciscus Noel
马若瑟	Jos-Marie Primare
莱布尼茨	Gottfried Wilhelm Leibniz
沃尔夫	Christian Wolff
罗如望	Joanmes de Rocha
陆若汉	Joannes Rodriguez Tcuzzu
罗雅谷	Jacobus Rho
熊三拔	Sabbathinas de ursis
蒋友仁	Michael Benoist
洪若翰	Joames Fontaney
雷孝思	Joan Stumpf
罗广祥	Raux Nicolas Joseph
付圣泽	J • Franciscus Foucquet
陈圣修	J • F • Regis

巴多明	Dominicus Parrenm
纪理安	Kilianus Stumpf
巴蒂	Pardics
格列高里	J. Gregory
刘应	P. Visdelou
罗德先	Fr. Rhodes
谢和耐	Jacques Gernet
罗密士	Elias Loomis
棣么甘	Angustus De Morgan
马礼逊	Robert Morrison
傅兰雅	John Fryer
伽罗威	Galloway
安德森	B. F. Anderson
艾约瑟	Joseph Edkins
金楷理	Garal Kreyer
合信	Benjamin Hobson
毕利干	M • A • Billequin
哈巴安德	Andrew Patton Happer
慕维廉	William Muirhead
查理・赖尔	Charles Lyell
玛高温	Daniel Jerome MacGowan
韦廉臣	Alexander Williamson
林德利	John Lindley
嘉约翰	John Glasgow Kerr
德贞	Dr. Dudgeon
花之安	Ernst Faber
丁韪良	William Alexander Parsons Martin

谢卫楼	Devello Zololos Sheffield
罗孝全	Issachar Jacob Roberts
裨治文	Elijah Coleman Bridgman
杨格非	Griffith John
理雅各	James Legge
爱德华兹	Edwards Herbert
赫德	Robert Hart
狄考文	Calvin Wilson Mateer
林乐知	Young John Allen
卜舫济	Francis Lister Hawks
李提摩太	Timothy Richard
李佳白	Gilbert Reid
潘慎文	Alvin P. Parker
倪维思	John Livingston Nevius
包尔腾	Rev. J. S. Burdou
司默灵	Rev. Smorrenberg
伟烈亚力	Alexander Wylie
敦崇礼	Duncan Mojr B
苏慧廉	William E. Soothill
米怜	William Milne
麦都思	Walter Henry Medhurst
司徒雷登	John Leighton Stuart
殷罗德	L. Robinson
库森	Cushang
欧汉逊	O • Hanson
英若	Ingram
柏格理	Pollard

穆德	John R,Mott
艾迪	Sherwood Eddy
尚爱物	E. H. Munson
来会理	D. W. Lyon
德本康夫人	Mrs. Lawrence Thurston
麦克乐	C. H. Mccloy
霍尔	Hall
步济时	J. S. Burgess
甘博	S. D. Gamble
葛学博	Daniel Kulpll
卜凯	J. L. Buck
白克令	H. S. Bucklin
孟禄	Dr. Monroe
席珍珠	M. Sheets
满秀实	M. Manly
陶吉亚	T. R. Tregear
薛世和	Paul V. Taylor
甘施礼	Leonard Constantine

附录四

主要参考文献

中文著作(以作者姓氏笔画为序)

马德邻、吾淳、汪晓鲁著:《宗教,一种文化现象》,上海人民出版社1987年版。

马敏、周洪宇、方燕主编:《跨越中西文化的巨人——韦卓民学术思想国际研讨会论文集》,华中师范大学出版社1995年版。

方豪著:《中国天主教史论丛》,商务印书馆1947年版。

毛礼锐、沈灌群主编:《中国教育通史》第六卷,山东教育出版社1989年版。

王友三主编:《中国宗教史》,齐鲁书社1991年版。

方汉奇主编:《中国近代报刊史》,山西教育出版社1991年版。

中国社科院世界宗教研究所基督教研究室编《基督教文化面面观》,齐鲁书社1992年版。

卢红等著:《宗教:精神还乡的信仰系统》,南开大学出版社1990年6月版。

北京档案馆编:《解放战争时期北平学生运动》,光明日报出版社1991年版。

北京大学社会学系社会学理论教研室编:《社会学教程》,北京大学出版社 1995 年版。
史静寰著:《狄考文和司徒雷登在华的教育活动》,台湾文津出版社 1991 年版。
江文汉著:《明清间在华的天主教耶稣会士》,知识出版社 1987 年版。
江文汉著:《中国古代基督教及开封犹太人》,知识出版社 1992 年版。
华西校史编委会编:《华西医科大学校史》,四川教育出版社 1988 年版。
刘创楚、杨庆堃著:《中国社会——从不变到巨变》,香港中文大学出版社 1992 年版。
刘小枫主编:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》,生活·读书·新知上海三联书店 1995 年版。
阮仁泽、高振农主编:《上海宗教史》,上海人民出版社 1992 年版。
朱有瓛、高时良主编:《中国近代学制史料》第四辑,华东师范大学出版社 1993 年版。
朱谦之著:《中国哲学对欧洲的影响》,福建人民出版社 1983 年版。
朱谦之著:《中国景教》,东方出版社 1993 年 5 月版。
朱维铮主编:《基督教与近代文化》,上海人民出版社 1994 年版。
许明龙主编:《中西文化交流先驱》,东方出版社 1993 年版。
孙尚杨著:《基督教与明末儒学》,东方出版社 1994 年版。
孙江著:《十字架与龙》,浙江人民出版社 1990 年版。
牟钟鉴、张践著:《中国民国宗教史》,人民出版社 1994 年版。
沈福伟著:《中西文化交流史》,上海人民出版社 1985 年版。
张乐宁、刘祖云、唐忠新编:《社会学概论参考资料》,中央广播电视大学出版社 1987 年版。

张允侯、张友坤著:《在五四运动爆发的一年里》,武汉出版社 1989 年版。
张维华著:《明清之际中西关系简史》,齐鲁书社 1987 年版。
张坦著:《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》,云南教育出版社 1992 年版。
张志刚著:《宗教文化学导论》,人民出版社 1993 年 10 月版。
李尚英著:《中国清代宗教史》,人民出版社 1994 年版。
李楚材编著:《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》,教育科学出版社 1987 年版。
李志刚著:《基督教与近代中国文化论文集》,台湾宇宙光出版社 1989 年版。
杨雅彬著:《中国社会学史》,山东人民出版社 1987 年版。
杨慧林著:《罪恶与救赎——基督教文化精神论》,东方出版社 1995 年版。
杨天宏著:《基督教与近代中国》,四川人民出版社 1994 年版。
陈学恂主编:《中国近代教育史教学参考资料》下册,人民出版社 1988 年版。
陈秀萍编著:《沉浮录——中国青运与基督教男女青年会》,同济大学出版社 1989 年版。
陆学艺主编:《社会学》,知识出版社 1991 年版。
何其敏著:《中国明代宗教史》,人民出版社 1994 年版。
苏鲁格、宋长江著:《中国元代宗教史》,人民出版社 1994 年版。
吴梓明编:《中国教会大学历史文献研讨会论文集》,香港中文大学出版社 1995 年版。
周一良主编:《中外文化关系史》,河南人民出版社 1987 年版。
林治平主编:《近代中国与基督教论文集》,台湾宇宙光出版社 1985 年版。

林庆元、郭金彬著:《中国近代科学的转折》,鹭江出版社 1992 年版。
林治平主编:《中国基督教大学论文集》,台湾宇宙光出版社 1992 年版。
金耀基等著:《中国现代化的历程》,台北时报出版公司 1990 年版。
南京大学高教研究所编:《金陵大学史料集》,南京大学出版社 1989 年版。
顾长声著:《从马礼逊到司徒雷登》,上海人民出版社 1985 年版。
顾长声著:《传教士与近代中国》,上海人民出版社 1991 年版。
顾学稼、林蔚、伍宗华编:《中国教会大学史论丛》,成都科技大学出版社 1994 年版。
袁亚愚、詹一之主编:《社会学 —历史理论方法》,四川大学出版社 1989 年版。
徐宗泽编著:《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局 1989 年版。
徐宗泽著:《中国天主教传教史概论》,上海书店 1990 年版。
高时良编:《洋务运动时期教育》,上海教育出版社 1992 年版。
高时良主编:《中国教会学校史》,湖南教育出版社 1994 年版。
郭卫东主编:《近代外国在华文化机构综录》,上海人民出版社 1993 年 12 月版。
陶飞亚、刘天路著:《基督教会与近代山东社会》,山东大学出版社 1995 年版。
梁元生著:《林乐知在华事业与“万国公报”》,香港中文大学出版社 1978 年版。
梁启超著:《中国近三百年学术史》,中国书店 1985 年版。
梁鸿飞、赵跃飞著:《中国隋唐五代宗教史》,人民出版社 1994 年版。
第二历史档案馆等编:《五二〇运动资料》,人民出版社 1987 年版。

章开沅、林蔚主编:《中西文化与教会大学》,湖北教育出版社 1991 年版。
舒新城著:《收回教育权运动》,中华书局 1927 年版。
董丛林著:《龙与上帝——基督教与中国传统文化》,生活·读书·新知三联书店 1991 年版。
熊月之著:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社 1994 年版。
樊洪业著:《耶稣会士与中国科学》,中国人民大学出版社 1992 年版。
燕大文史资料编委会编:《燕大文史资料》1—7 辑,北京大学出版社 1988—1993 年版。

译文著作(以作者姓氏笔画为序)

T. S. 艾略特著、杨民生和陈常锦译:《基督教与文化》,四川人民出版社 1989 年版。
史式徽著、天主教上海教区史料译写组译:《江南传教史》,上海译文出版社 1983 年版。
安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,福建人民出版社 1993 年版。
安田朴等著、耿昇译:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀书社 1993 年版。
朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社 1995 年版。
陈开溲等译:《马可波罗游记》,福建科学技术出版社 1982 年版。
杰西·格·卢茨著、曾钜生译:《中国教会大学史》,浙江教育出版社 1988 年版。
荣振华著、耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》,中华书局 1995 年版。
费正清主编:中国社科院历史研究所编译室译《剑桥中国晚清史》,中国社会科学出版社 1994 年版。

费尔巴哈著、荣震华译:《基督教的本质》,商务印书馆1995年版。
爱德华兹著、李喜所等译:《义和团运动时期的山西传教士》,南开大学出版社1986年版。
夏瑞春编、陈爱政等译:《德国思想家论中国》,江苏人民出版社1995年版。
裴化行著、萧睿华译:《天主教十六世纪在华传教志》,商务印书馆1951年版。
裴化行著、管震湖译:《利玛窦评传》,商务印书馆1993年版。

报　刊(以首字笔画为序)
《之江年刊》
《之江学报》
《万国公报》
《历史研究》
《中国青年》
《东吴年刊》
《汇报》
《东吴学报》
《协大半月刊》
《齐大季刊》
《协大周刊》
《协大校友》
《华中通讯》
《华西协合大学校刊》
《华西学报》

各省市《文史资料选辑》

《华南学院校刊》
《齐鲁学报》
《约翰年刊》
《约翰周刊》
《沪大周刊》
《近代史研究》
《岭南学报》
《金陵女子文理学院校刊》
《金陵大学校刊》
《金陵学报》
《响导》
《格致汇编》
《辅仁大学年刊》
《辅仁学志》
《教会新报》
《教育杂志》
《教育季刊》
《震旦杂志》
《燕大周刊》
《燕京学报》

档案资料

各地教会学校有关的档案资料(含概览、章程、教务规则、大事记、会议记录、教学总结、通讯录、级刊、师生论文等)

后　记

近年来，在海内外学人的共同努力下，对基督教教育（尤其是中国教会大学）的研究有了长足的进展，取得了丰硕的成果。在这种背景下，华人基督教宗教教育促进会为进一步促进基督教教育史的研究，加强中国大陆与香港等地的学术交流，联络大陆与香港两地学者共同编写出版了“基督教教育与中国社会”丛书，我有幸承担了其中《基督教教育与中国社会变迁》一书的写作任务。这是一项既新颖又富挑战性的课题，时间跨度大，涉及面广，资料匮乏，在写作过程中遇到许多困难，几经努力，终于完成，此时的心情真是一言难尽。

本书的撰写和出版得到了华人基督教宗教教育促进会的大力支持，并慷慨提供了出版资助。该会主席吴梓明博士时时予以督促和鼓励；福建教育出版社社长阙国虬先生、副总编辑黄旭先生、总编办主任朱平女士提供了许多便利；原副社长陈天正副编审和福建省宗教局原副局长沈瑞其先生对全稿作了认真的审读，提出了许多宝贵意见。没有上述团体和个人的帮助，本书无法在短期内问世，在此谨致以深深的谢意。同时，还要感谢章开沅教授和吴梓明

博士为包括本书在内的全套丛书撰写了精彩的序言。

囿于水准和写作时间的仓促，本书存在着一些缺憾，衷心希望能得到同行的指教，以便在下一阶段的研究中予以订正和补充。

黄新宪

1996年初夏于榕城

